Европейский гуманитарный университет

Тема номера:
Университет без философии?
University without Philosophy?

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ **ЖУРНАЛ**

ТОПОС **№1**, 2012

ISSN 1815-0047

Журнал включён в международные базы данных:
The Philosopher's Index;
EBSCO-CEEAS (Central & Eastern European Academic Source)

Адрес редколлегии:
journal.topos@ehu.lt

Информация о журнале размещена на сайте:
http://topos.ehu.lt

Адрес издателя:
Европейский гуманитарный университет
Tauro st. 12, LT-01114
Vilnius Lithuania

СОДЕРЖАНИЕ

CONTENTS

ПРЕДИСЛОВИЕ

В последние годы рассуждениям о кризисе философии в образовательном и научном пространствах Европы и Америки был придан новый импульс. По многим университетам (как западным, так и отечественным) прокатилась волна «сокращений», «реструктуризаций», «объединений», «слияний», «укрупнений» и прочих административных трансформаций, свидетельствующих об устойчивой тенденции системного «изживания» философии, когда-то выступавшей неотъемлемым *базовым* элементом университетского образования. Экономический кризис 2008 года, непосредственно отразившийся на финансировании университетов, лишь усугубил ситуацию, в которой философия как последнее прибежище неутилитарного знания оказалась *неуместной* – по меньшей мере на институциональном уровне.

Очевидно, что торжество утилитарного подхода в вопросах науки и образования ставит под угрозу выживание не только философии, но и всего комплекса гуманитарных наук, полезность которых для общества невозможно измерить экономической меркой. Философия, которая традиционно претендовала на особый статус среди гуманитарных наук, не случайно оказывается в этом контексте наиболее уязвимой для прагматичных требований нашего времени.

Во что превратится Университет – университетское образование – после размывания (или вовсе элиминации) его философского ядра? Есть ли место для философии в образовательных и научных институциях, условием функционирования которых является экономическая целесообразность? Способна ли философия существовать за пределами Университета и в каких формах? Может ли институциональная «бездомность» оказаться продуктивной для самой философии? В каких новых междисциплинарных констелляциях мы обнаруживаем сегодня потребность в философской рефлексии и методологии? В какой мере финансовые и политические обстоятельства способствуют внутренней трансформации философского знания? Можно ли вообще говорить о продуктивности внешних детерминаций по отношению к философской мысли?

Задача номера – осмыслить проблемный институциональный и символический статус философии в глобальном, региональном (постсоветском) и белорусском контекстах.

Редколлегия

PREFACE

In recent years in educational and academic spheres of Europe and America the new impulse has been given to the reflections on crisis of philosophy. In many universities (both western and local) the surge of «reductions», «re-structuring», «integrations», «merges» and other administrative transformations testifying to a steady tendency of systemic «elimination» of philosophy, that once acted as the integral *base* element of university education has risen. The economic crisis of 2008 that directly reflected in universities financing, aggravated the situation where philosophy being the last refuge of non-utilitarian knowledge has appeared *irrelevant* – at least at the institutional level.

It is obvious that the triumph of the utilitarian approach in science and education threatens the survival of both philosophy and other humanities the usefulness of which is impossible to measure by economic benefits. The philosophy which traditionally aspired to gain a special status among the humanities, appears the most vulnerable for pragmatic requirements of our time.

What will the University – university education – turn into after undermining (or elimination) of its philosophical core? Is there a place for philosophy in educational and academic institutions whose condition of functioning is economic feasibility? Is it possible for philosophy to exist outside the University and if yes in what forms? Can institutional «homelessness» be productive for philosophy? In what new interdisciplinary constellations do we find out the need for philosophical reflection and methodology? In what measure do financial and political circumstances promote internal transformation of philosophical knowledge? Is it possible to speak about efficiency of external determinations in relation to philosophical thought at all?

The aim of the issue is to comprehend the problematic institutional and symbolic status of philosophy in global, regional (post-Soviet) and Belarusian contexts.

Editorial Board

WOZU NOCH PHILOSOPHIE?

Philosophy, as never before, is faced today with a necessity to justify itself. The very existence of this kind of knowledge (especially in the field of education!) turns to be problematic due to new epistemological constellations on the one hand and new social-economical realities on the other hand. Are there arguments which could ensure philosophy a place in society?

Философия, как никогда ранее, столкнулась сегодня с необходимостью самооправдания. Само существование этого типа знания (особенно в сфере образования!) оказывается проблематичным в силу новых эпистемологических констелляций, с одной стороны, и новых социально-экономических реалий – с другой. Есть ли аргументы, которые могли бы гарантировать место философии в обществе?

Валянцін Акудовіч, *беларускі мысляр*

На пачатак *тры цытаты* у якасці эпіграфа.

Пітэр Слотэрдайк: «Яна (сучасная філасофія. – *В. А.*) пагаджаецца: усе вялікія тэмы былі спрэс хітрыкамі ды паўпраўдай. Прыўкрасныя, але марныя парыванні мыслення: Бог, Універсум, Тэорыя, Практыка, Суб'ект, Аб'ект, Цела, Дух, Сэнс, Нішто – усяго гэтага няма. Усё гэта адно слоўкі для падлеткаў, прафанаў, клерыкалаў ды сацыёлагаў».

Роберт Рорці: «Няма ні Бога, ні хоць якой-небудзь сутнасці, увогуле нічога, што было б вышэй за кансенсунс свабодных людзей».

Жак Дэрыда: «Калі я і хачу аднавіць у Францыі навучанне філасофіі як інстытут, дык дзеля выкладання метафізікі. Я ведаю, што метафізіка нам патрэбная, я ніколі не казаў, што яе варта выкінуць у кошык для смецця».

Трансцэндэнтная перспектыва, якая што найменей дваццаць пяць стагоддзяў правакавала еўрапейскага чалавека на пошук Ісціны і тым самым незаўважна кіравала яго штодзённым жыццём, цягам папярэдняга стагоддзя замглілася да невідалі. Тады і згаслі апошнія зоркі метафізічнай цывілізацыі і на яе месца заступіла тэхналагічная цывілізацыя. А на месца метафізічнага чалавека, які болей углядаўся у неба, чым пад ногі, заступіў тэхнакратычны чалавек. Для яго неба ўжо не дыскурс трансцэндэнтнага, а дарога для самалётаў.

Гэтым, як для анкеты збыткова лірычным пасажам, я хачу сказаць толькі адно: тэхнакратычнаму чалавеку, які звязвае сэнс і плён свайго існавання адно з колькасцю і якасцю прыўлашчанага «тэхнэ», філасофія патрэбная не болей, чым кокан матылю, з якога ён ужо вылецеў. Зрэшты, як і традыцыйны ўніверсітэт, які сваім паўставаннем і развоем перадусім абавязаны філасофіі.

З гэтага адразу рэзюме.

Філасофія як інстытут не мае ніякай перспектывы. «Дысцыплінарныя» філосафы будуць і надалей (бо ўжо даўно падобнае практыкуюць) перарушваць у бок таго, што часам называюць «сацыяльным мысленнем» (да прыкладу – у цалкам станоўчым сэнсе – кніга Вольгі Шпарагі *Побуждение политической жизни: Эссе о философии публичности*), ці проста сыходзіць хоць куды, дзе яшчэ запатрабаванае ўмельства аналітыкі альбо рэфлексіі. І ўжо нішто не стрымае распад філасофіі як інстытута, незалежна ад таго, колькі яшчэ часу яна фармальна пратрымаецца ў гэтай фікцыі.

Філасофія як спосаб мыслення ўсё больш грунтоўна атабарваецца ў эстэтычных дыскурсах. Найперш у літаратуры. Уласна мастацкая літаратура кіруе у бок «нон-фікшэн» (сапраўднай гісторыі), а філасофія – ў бок мастацкай (намысленай) літаратуры. І яно выглядае цалкам натуральна, калі мы пагодзімся, што у «недаразвітыя» эпохі (Р. Рорці) філасофія была толькі прыўкраснай фантазіяй (П. Слотэрдайк) на тэму трансцэндэнтнага. Калі гэта сапраўды так, дык тады філасофіі самае месца ў мастацкай (намысленай) літаратуры, адно што слоўнік трэба перапрафіляваць. Зрэшты, гэты працэс ужо даўно пачаўся: Музіль, Борхес, Мілаш, Кундэра, Уэльбэк, наш Бабкоў… Што праўда, дык і тут філасофіі як філасофіі няма лішне на што спадзявацца, бо яна становіцца адно дадаткам да літаратуры, якая, да таго ж, сама не мае асаблівых перспектываў застацца ў сваім самадастатковым і высокім значэнні.

Філасофія ўжо як уласна філасофія магчыма пакрысе вернецца ў сваю даінстытуцыянальную пару, у пару антычных «ліцэяў» ды «акадэміяў», як індывідуальных практыкаў заангажаваных у філасофію асобаў. Пераважна гэта будуць «школы» натуральных (ад прыроды) «любамудраў», якія знойдуць сабе ўцеху ў архаічных дыскурсах ужо адпрацаваўшай сваё філасофіі. Але я б цалкам не выключаў, што недзе там, у інтэлектуальных забавах апантаных аматараў можа адбыцца прынцыповы зрух у філасофскім мысленні (праўда, пакуль зусім не зразумела ў які бок і, найперш, дзеля каго, бо таго чалавека, якому была патрэбная філасофія, ужо няма і, здаецца, болей не будзе).

І апошняе. Цалкам магчыма, што сучасная беларуская філасофія, якая пачыналася з рэфлексіі над Беларуссю, так ёю і заканчуецца. Гэта значыць, яна ўжо не паспее сфармавацца ў філасофію як інстытут. Што зусім не адмаўляе з'яўлення ў нас (гады ў рады) філасофскіх «ліцэяў» у тым сэнсе, пра які згадвалася вышэй і пра які казаў Дэрыда, калі абараняў метафізіку.

Anatoli Mikhailov, *Professor of Philosophy, Rector the European Humanities University (Vilnius, Lithuania)*

Our attempts to reflect upon the future of philosophy in the university are inevitably confronted with the issue of our perception of the nature of philosophical thinking.

This question is not new and it has been accompanying the philosophical tradition from its very beginning. However, during the twentieth century the authority of philosophy has been particularly undermined and questioned in the atmosphere of the unprecedented crisis of basic values of Western civilization.

Unfortunately, too often reactive attempts of philosophy to secure its legitimacy vis-à-vis these challenges have brought opposite results. Without being able to learn proper lessons from the positivistic and other critique of its previous ambitions, philosophy has tried to make itself useful in pragmatic terms while dispensing recommendations and advice on all possible matters. This desire for self-protection undoubtedly stems from a certain inferiority complex of philosophy when it is confronted with impressive advancements of science and tries to demonstrate comparable achievements. At the same time, such positioning of philosophy ignores the fact that its very knowledge does not consist of fixed content but is *prima facie* critical toward itself.

While presently philosophy as a discipline at the university's curriculum becomes marginalized, a number of universities still produce a great quantity of «professional philosophers» with no clear indication of the prospective of their employability.

In this context, the question formulated by Gianni Vattimo in his recently translated book *The Responsibility of the Philosopher* (New York: Columbia University Press 2010) becomes of particular importance: «Sometimes I wonder if I'm a parasite, and it isn't just an ironic pose – I mean, the question comes to my mind: how long will the government continue to pay salaries of philosophy professors? Philosophy certainly isn't a "natural" profession».

It would be very unproductive and even dangerous for philosophy – which is traditionally regarded as the most profound and articulated way of thinking – to ignore this situation and to continue its existence in the same undisturbed manner, pretending to preserve its authority within academic community and for public at large.

Being paralyzed by the frozen generalities of its terminology, remaining immune to the impulses from a growing revolt in art and literature against basic assumptions and fixed language, ignoring the dramatic upheavals of the surrounding world, philosophy needs to critically abandon its presupposed confidence in transparency of being adequately articulated in thought.

If the essence of human activity is constantly connected with its readiness to make a new beginning, instead of remaining within the limits of a predetermined path of routine thinking and action, the possible future of philosophy at the university remains predominately in its own hands. It is connected to its ability to demonstrate much needed creativity and to avoid its tendency to become epigenous. In this context, teaching philosophy becomes a very serious preoccupation with breaking away from fixed knowledge within the framework of what it is still pretending to be called *the* philosophy.

This means that even «philosophizing», which traditionally is regarded as the most profound and articulated way of thinking, may not only prevent us from thinking but can also create an illusion of involvement and imitation of thinking.

In his well-known book *What is Called Thinking*, M. Heidegger expresses his concern regarding the predominant forms of involvement in philosophy: «But even if we have devoted many years to the intensive study of the treaties and writings of the great thinkers, that fact is still no guarantee that we are ourselves are thinking, or even are ready to learn thinking. *On the contrary – preoccupation with philosophy more than anything else* (my emphasis – *A. M.*) gives us stubborn illusion that we are thinking because we are incessantly "philosophizing"».

It is evident that such *existential* thinking is particularly needed in those rare moments when «things fall apart and the centre cannot hold». In present circumstances it is not just the care of philosophy about its own destiny of retaining its position at the university. It is much more about the necessity of availability of courage and bravery needed to overcome dominating clichés of words and deeds and to reveal its power of creativity to the present troubled world.

Martha C. Nussbaum, *Ernst Freund Distinguished Service Professor, Department of Philosophy and Law School, The University of Chicago*

Philosophy cultivates abilities that are essential if democracy is to survive and remain healthy. We know from psychological research that people have an alarming tendency to defer to authority and peer pressure. These tendencies threaten to turn democratic debate into submissive partisanship, a change that has often undermined democracies in the past. To prevent this degeneration, we need to cultivate cultures of what Socrates called «the examined life»: of rigorous, probing, and respectful argument, in which all participants genuinely reflect and deliberate about the most important social and political issues. Philosophy supplies training for genuine deliberative argument about society, as well as acquainting students with major theories of social justice, non-discrimination, religious liberty, and other matters of urgent importance to democracy.

James Elkins, *PhD in Art History, Chadbourne Chair in the Department of Art History, Theory, and Criticism, School of the Art Institute of Chicago*

Wozu noch Philosophie? For me the answer to this question is clear, and it is not related to Adorno's concern, out of Feuerbach and Marx, regarding philosophy's relation to capitalism. Nor is it the answer of Deleuze's *What is Philosophy?,* with its interest in constructing non-transcendental, non-dialectic concepts. Nor is it François Laruelle's answer, with his critique of Deleuze and Derrida on difference and philosophic argument. Nor Bruno Latour's answer, with his interest in rethinking critique by a revision of the nature of things and objects.

Given the wonderfully compressed format of this invitation (to respond in «a paragraph or two»), here is how I think about Adorno's

question. Philosophy is necessary now because only recently has it become apparent that philosophy has not found a way to think images. And by that I mean, in the most compressed form! that philosophic discourse thinks about images (about their semiotic, subsemiotic, and suprasemiotic traits, their traces, marks and surfaces, their syntax and grammar), after images (their affective residue, their effects and actions in the world, their power, their apparent intentionality, their imputed animism), into images (their nonconceptual content, their nonlinguistic, «purely visual» nature, their ontological difference), up to images (the phenomenology of the encounter, the plenary presence of the image, their immersive, absorptive, hypnotic, empathetic properties), around images (their social, economic, political, and institutional frames), and through images (to their supposed originals, to the transcendental signified, the Platonic idea, the object, the semantic referent). In all of this, the image is the thing addressed. To think images, it is necessary to let images think: by which I mean, in the simplest possible sense, that images have to be permitted past the barricades of language and traditional publishing so that they can colonize our texts, to interrupt our arguments, slow our theories by interposing themselves, particularize our abstractions, distract us from our relentless pursuit of propositional logic, present their own intelligent theories, even their own mistaken or simpleminded or inaccurate interpretations of what we say – so that they can be our philosophy alongside our philosophy. It seems to me philosophy has this still before it.

ДЛЯ ЧЕГО ЕЩЁ ФИЛОСОФИЯ

Теодор В. Адорно

Обсуждая подобный вопрос: «для чего ещё философия» (за чью формулировку ответствен я сам, хотя мне и слышится в ней любительский тон), – в целом предполагают определённый ответ и ожидают определённый мыслительный процесс. В рамках последнего перечисляются всевозможные трудности и сомнения лишь для того, чтобы затем более-менее осторожно перейти к фразе «тем не менее» и подтвердить то, что было риторически поставлено под вопрос. Этот хорошо известный ход соответствует конформистской и апологетической позиции, которая заявляется как позитивная и заранее рассчитывает на согласие. Поэтому никто не ждёт ничего хорошего от преподающего философию по долгу службы: от того, чьё обывательское (*bürgerliche*) существование зависит от продолжения занятий философией, и от того, кто, высказываясь против, только наносит ущерб собственным наличным интересам. И всё же я считаю себя вправе поднять этот вопрос просто потому, что я ни в коем случае не уверен в правильности своего ответа.

Тот, кто встаёт на защиту дела, от которого дух времени избавляется как от чего-то устарелого и ненужного, оказывается в самом неблагоприятном положении. Его аргументация кажется излишне усердной. «Да, верно, но всё же вы подумайте», – вот так говорит он, пытаясь всучить это тем, кто этого никак не желает. Но эта неизбежность должна присутствовать для того, кто не хочет отказаться от философии. Он должен знать, что философия уже не пригодна для техник господства над жизнью (для техник в буквальном и переносном смысле), с которыми она многократно пересекалась. Философия не предлагает более и медиум образования по ту сторону этих техник, как это было в эпоху Гегеля, когда в течение нескольких десятилетий её коллективный язык служил средством взаимопонимания для небольшого круга немецких интеллектуалов. Мне нет необходимости много говорить о кризисе гуманистического понятия образования, жертвой которого для общественного сознания стала философия в качестве первой дисциплины. И это произошло примерно после смерти Канта, когда философия навлекла на себя подозрение в силу неверного отношения к позитивным, и прежде всего естественным, наукам. Существенных изменений не принёс и ренессанс философии Канта и Гегеля, в самом названии которого уже выказывает себя элемент слабости. Наконец, во всеобщей ситуации деления на дисциплины (*Verfachlichung*) философия также утвердила себя

как особую дисциплину (*Spezialfach*) с предметом, лишённым всякого содержания. Этим она отвергла то, благодаря чему владела собственным понятием: свободу духа, который не поддаётся диктату дисциплинарного знания. Посредством воздержания от определённого содержания (будь то в форме формальной логики и наукоучения или в форме саги о Бытии, ускользающем от всякого сущего) философия провозгласила заодно свою несостоятельность по отношению к реальным общественным целям. Правда, этим она лишь скрепила печатью тот процесс, который уже давно стал её собственной историей. Ведь всё больше сфер познания отнимались у неё и становились научными. Философии оставался лишь небольшой выбор. Или самой становиться наукой, или же превратиться в крохотный анклав, который терпят, но который как таковой противоречит тому, чем философия хотела быть: не быть чем-то партикулярным. Но ещё ньютоновская физика именовалась философией. Модерное научное сознание усмотрело бы в этом архаический остаток, рудимент эпохи древнегреческой спекуляции, для которой достоверное объяснение природы не было отделено от утончённой метафизики во имя познания сущности вещей. Поэтому решительные (*Entschlossene*) провозгласили эту архаику как единственное философское дело и стремились воссоздать её заново. Но сознание, страдающее от расщеплённого состояния и поневоле заклинающее прошлое единство, противоречит содержанию, которое оно стремится себе дать. Поэтому это сознание вынуждено лишь произвольным образом обрести свой изначальный язык (*Ursprache*). Однако реставрация в философии так же бесполезна, как и в любой другой области. И философия должна была бы остерегаться этого гула просветительской деятельности (*Bildungsgeklapper*) и этой мировоззренческой абракадабры. Но она также не может себе воображать, что научно-теоретическая специальная работа (*Facharbeit*) или то, что ещё горделиво предстаёт в качестве исследования, и есть философия. Философия, которая это всё себе запрещает, вступает, в конце концов, в непримиримое противоречие с господствующим сознанием. Но иначе она не избавится от подозрения в апологетике. Философия, которая удовлетворяет тому, чем она хочет быть, и которая не следует по-детски за ходом собственной истории и за ходом реального, имеет свой жизненный нерв в сопротивлении сегодняшней распространённой практике и тому, чему таковая служит, – в сопротивлении оправданию того, что просто есть.

Однако наивысший до сего дня подъём философской спекуляции (спекуляции Гегеля) не является больше обязательным. Согласно классификациям общественного мнения, от которого не может ускользнуть что-либо делающий публично субъект, именно тот, кого записывают в диалектики, должен продемонстрировать своё отличие от Гегеля. Это не является случаем индивидуального убеждения. Это требуется движением самой сути дела, полностью посвятить себя рассмотрению которой требовал от мысли не кто

иной, как Гегель. Претензия на тотальность со стороны традиционной философии, достигшая кульминации в тезисе о разумности действительного, не должна отделяться от апологетики. А последняя превратилась в абсурд. Философия, которая стала бы разыгрывать из себя тотальность и систему, превратилась бы в систему иллюзий (*Wahnsystem*). Однако, отрекаясь от претензии на тотальность и не претендуя на то, чтобы из себя самой раскрыть целое, которое и должно быть истиной, она вступает в конфликт со всей своей традицией. Но это цена, которая должна быть уплачена, чтобы философия, исцелённая от собственной системы иллюзий, говорила о системе реальности. При этом она уже не является самодостаточной и убедительной взаимосвязью обоснования. Положению философии в обществе, которое она должна ещё постигнуть и ни в коем случае не отрицать, соответствует её собственное отчаянное положение: формулировать необходимость того, что сегодня под именем абсурдного снова захвачено (*erfaßt*) машинерией. Философия, как бы она не стремилась на всё отвечать, не могла бы считать себя обладающей Абсолютом. Она должна была бы даже запретить себе мысль об этом, чтобы её не выдать, и всё-таки не дать себе выторговать чего-нибудь у эмфатического понятия истины. Это противоречие и образует её стихию, которая определяет философию в качестве негативной. Знаменитое изречение Канта о том, что путь критики всё ещё остаётся открытым, относится к тем положениям, которые происходят из философии и с помощью которых философия выдерживает испытание, пытаясь существовать не в качестве системы, а в качестве фрагментов (*als Bruchstücke*). Конечно, сама идея критики причисляется сегодня к потерявшей свою силу философской традиции. Когда сферой любого познания настолько завладели специальные науки, что философская мысль, действующая согласно своему содержанию, чувствует себя запуганной и боится необходимости возражать на дилетантский манер, тогда реактивным и незаслуженным образом обретают понятие изначальности. Чем более овещнённым становится мир и чем более плотной становится сеть, которую набрасывают на природу, тем больше мышление, плетущее эту сеть, претендует идеологически на то, чтобы быть изначальным опытом и природой. По сравнению с этим классические философы времён расхваленных досократиков были критиками. Ксенофант хотел демифологизировать силы природы, к его школе отсылает современное понятие Бытия, используемое против самого понятия. Платоническое гипостазирование понятия до статуса идеи было в свою очередь распознано Аристотелем. В Новое время Декарт уличил схоластику в догматизации простого мнения. Лейбниц был критиком эмпиризма, а Кант – сразу Лейбница и Юма; Гегель же был критиком Канта, а Маркс – Гегеля. У них у всех критика не была простой приправой к тому, что на жаргоне онтологии тридцатилетней давности можно было бы назвать их наброском (*Entwurf*). И эта критика не повествовала о точке зрения, которую необходимо выбрать по своему

вкусу. Нет, она присутствовала в самой структуре убедительных аргументов, и каждый мыслитель обретал в критике свою истину. Она одна (как единство проблемы и аргументации, а не как принятие утверждений) создала то, что считается продуктивным единством истории философии. Благодаря продолжению этой критики проникли в суть своего времени и обрели своё историческое значение даже те философии, чьё учение упрямо твердило о вечном и вневременном.

Современная философская критика конфронтирует с двумя школами, которые как дух своего времени волей-неволей распространяют своё влияние за пределами академических стен. Они вступают в разногласия и в то же время являются комплементарными по отношению друг к другу. В англо-саксонских странах логический позитивизм, первоначально освящённый Венским кружком, получил особенное, вплоть до монополии, распространение. Многим он кажется современным в смысле самого последовательного Просвещения, т. е. как то, что, как говорят, адекватно научно-технической эпохе. То, что не приспосабливается к нему, объявляется пережитками метафизики, её бессознательной мифологией или искусством, если следовать дискурсу (*Sprache*) враждебных искусству людей. Этому противостоят онтологические направления, которые задействованы особенно в немецкоговорящих странах. Среди этих подходов архаику в наибольшей степени практикует хайдеггеровское течение, которое, правда, после так называемого «поворота» не особо расположено к слову «онтология». В свою очередь французская версия данного направления (экзистенциализм) на просветительский лад и с политической ангажированностью трансформировала свой онтологический подход (*Ansatz*). Позитивизм и онтология являются анафемой друг для друга. Первый посредством своего главного эксперта (Рудольфа Карнапа) несправедливо критикует теорию Хайдеггера как бессмысленную. Соответственно, для представителей онтологии хайдеггеровского толка позитивистское мышление пребывает в забвении Бытия и профанирует изначальный вопрос. Здесь уже боятся запачкать руки лишь наличным, которое удерживают в своих руках позитивисты. Но тем поразительнее выглядит совпадение этих направлений в решающем моменте: они оба избрали метафизику в качестве общего врага. То, что метафизика, выходящая за пределы происходящего, неприемлема для позитивизма, не нуждается в особом разъяснении. Ведь само его название свидетельствует о стремлении остаться при позитивном, существующем (*Daseiende*), данном. Однако и Хайдеггер, обученный в метафизической традиции, настойчиво стремился от неё отграничиться. Он окрестил метафизикой такое мышление, которое со времён Аристотеля (а возможно, и Платона) разделяет Бытие и сущее, понятие и обозначенное понятием (*Begriffenes*), или, используя отвергнутую Хайдеггером терминологию, разделяет субъект и объект. Сепарирующее, разделяющее на части мышление, которое посредством рефлексии разрушает

то, что выражают слова, то есть такое мышление, которое Гегель назвал работой и напряжением понятия и отождествил с философией, у Хайдеггера представляет собой отступление от самой философии, которое не может быть исправлено, кроме как в самом Бытии, как «бытийно-исторически». В обоих случаях (у позитивистов и у Хайдеггера, по меньшей мере в поздний этап его творчества) всё направлено против спекуляции. Мысль, которая является самостоятельной, которая, объясняя, возвышается над фактами и не может без остатка к ним сводиться, такая мысль здесь объявляется незаконной, как пустое и тщетное изобретение понятий (*Bergriffsspinnerei*). Согласно Хайдеггеру, мышление в определённом западной историей смысле в высшей степени упускает истину. Последняя есть само по себе являющееся (*an sich Erscheinendes*), выходящее из потаённости (*sich Entbergendes*), а легитимное мышление в таком случае есть не что иное, как способность всё это услышать (*vernehmen*). И вот так филология таинственным образом превращается в философскую инстанцию. С учётом общей антипатии к метафизике не так уж парадоксально выглядит тот факт, что недавно ученик Хайдеггера, работающий в Киле Вальтер Брёкер, захотел объединить позитивизм и философию Бытия. Позитивизму была отдана вся область наличного, тогда как учение о Бытии как более возвышенная часть, точнее, как мифология, было расположено по другую сторону. Само же Бытие, ради которого всё больше концентрируется философия Хайдеггера, есть лишь как презентирующее себя (*sich Darstellendes*) пассивному сознанию. То есть Бытие есть так же непосредственно и независимо от опосредований субъекта, как для позитивистов есть данности, чувственные данные. Мышление же для обеих школ становится необходимым злом и тенденциозно дискредитируется. Оно утрачивает момент самостоятельности. Так исчезает автономия разума, та его грань, которая не исчерпывается размышлением над чем-то данным, к которому разум лишь приспосабливается. Заодно, в силу указанных причин, также исчезает концепция свободы и, возможно, учение о самоопределении человеческого общества. Если бы гуманистические убеждения не запретили позитивистам дойти до крайностей, то они должны были бы требовать и для практики лишь приспособления к фактам, по отношению к которым мышление является бессильным, выступая лишь как антиципация или классификация, как что-то несостоятельное по отношению к единичному и существующему, только и принимающемуся в расчёт. Но и у Хайдеггера мышление как благоговейное, пассивное и лишённое понятий вслушивание (*Lauschen*) в повествующее лишь о себе самом Бытие было бы лишено права на критику и вынуждено, не проводя никаких различий, капитулировать перед тем, что может воззвать к переливающейся различными красками мощи Бытия. Присоединение Хайдеггера к гитлеровскому государству фюрера не было актом оппортунизма. Это проистекало из такой философии, которая отождествляет Бытие с руководящей инстанцией (*Führer*).

Если же в философии и есть потребность, то только в качестве критики, в качестве сопротивления всё больше и больше распространяющейся гетерономии. Даже если это и будет лишь бессильной попыткой мысли сохранить господство над самой собой и по своему масштабу уличить во лжи задействованную мифологию и зажмурившееся покорное приспособление к данному. И это всё будет присутствовать в философии, пока ей не будут запрещать, как это было в христианизированных Афинах поздней Античности, создавать убежище для свободы. Правда, это не означает надежду на то, что она разрушит политические тенденции, которые изнутри и извне душат свободу во всём мире и власть которых глубоко проникает в структуру философской аргументации. Ведь то, что осуществляется в глубине понятия, всегда отражает часть реального движения. Но если эти две гетерономии являются ложью и это обстоятельство будет убедительно доказано, то это не только прибавит новое звено к унылой цепочке философий. Это также сообщит о проблеске надежды на то, что за несвободой и подавлением, за тем злом, которое не особо нуждается в философских доказательствах в факте своего существования в качестве зла, не останется последнее слово. Подобная критика должна бы определить оба господствующих философских направления как разъединённые моменты истины, раздваивающейся исторически необходимым образом. Конечно, это не означает необходимость склеивать два указанных момента в так называемый синтез, но только то, что каждый из этих моментов должен быть рассмотрен по отдельности. Ложным в позитивизме является то, что он считает масштабом истины нынешнее разделение труда внутри самой науки и между науками и общественной практикой. Ложным также является то, что он не допускает теорию, которая могла бы прояснить производный, опосредованный характер этого разделения труда и лишить его ложного авторитета. Если в эпоху эмансипации философия хотела предоставить основания для науки и в лице Фихте и Гегеля интерпретировала себя исключительно как науку, то теперь извлечённая из наук обобщённая конструкция, их отшлифованный и социально ригидный процедурный способ, становится для позитивизма самой философией. Но это предприятие для оправдания самого себя – круг, который на удивление мало беспокоит фанатиков логической чистоты. Философия прекращает свою деятельность тогда, когда она отождествляется с тем, что лишь благодаря ей должно быть прояснено. Существование науки, как оно имеет место в социальных сплетениях со всеми присущими им замкнутостями и иррациональностями, *telle quelle* становится критерием её собственной истины. В этом пиетете перед овеществлённой реальностью позитивизм проявляется как овеществлённое сознание. Несмотря на всю свою враждебность по отношению к мифологии, позитивизм сам предаёт антимифологический импульс философии, состоящий в том, чтобы проникнуть в суть созданного человеком и вернуть ему человеческую мерку.

Со своей стороны фундаментальная онтология заблуждается не по поводу процесса опосредования фактического материала, а по поводу процесса опосредования понятия. Она скрывает понимание того, что существенности (*Wesenheiten*), или как бы это по-другому ни именовалось при прогрессирующем, направленном против фактов позитивизма сублимировании, всегда являются также мышлением, субъектом, духом. Ведь само существование в качестве субъекта и обусловленного отсылает к сущему, не происходящему всецело из Бытия: к социализированным людям. Но философия восстановления (*die Philosophie der Repristination*) спряталась в святой гробничной скорлупе (*im Sanktuarium des Gehäuses*) как от профанного характера голых фактов, так и от понятий, которые как отделённые от фактов и как включающие их в себя единства присоединены к фактам. И в этой гробнице происходит повторная встреча Расщеплённого (*das Gespaltene*), в присутствии которого провозвестники Неразделённого (*die Künder des Ungeteilten*) мнят себя неуязвимыми. Их слова неизбежно являются понятиями лишь постольку, поскольку они вообще должны быть продуманы. Но мышление желает, чтобы учение о Бытии всё ещё пребывало в решительном архаизме. Однако, подобно тому как понятия, согласно своему значению, требуют того, что наполняет их смыслом, подобно тому как, согласно не утратившей своей актуальности догадке Гегеля, простая идея о тождестве требует нетождественного, лишь в свете которого тождество может быть выражено; так и самые чистые понятия имманентным образом (и не только по принципу противоположности) зависят от своего иного. Само мышление, ради которого функционируют все понятия, не может быть представлено без деятельности мыслящего субъекта, которую и обозначает слово «мышление». В этой рефлексивной взаимосвязи (*Rückbeziehung*) уже содержится как момент то, что согласно идеалистической традиции конституируется лишь благодаря понятию и что согласно мифологии Бытия должно наряду с понятием быть эпифеноменом третьего. Но без определения каждым из этих двух моментов было бы всецело неопределённым и это третье. Его обозначение сводится к определению через постоянно отрицаемые моменты. Ещё ведь кантианский трансцендентальный субъект, наследием которого с удовольствием завладело бы трансцендентальное бессубъектное Бытие, нуждался как в единстве разнообразного, так и в разнообразии разумного единства. Независимо от содержания, которое приобретает это единство, не должно быть постигнуто его понятие, а в содержании не должен быть заглушён волшебным образом как след фактического, так и его отличие от понятия, которое само нуждается в этом отличии. Никакое единство, каким бы формальным или чисто логическим оно ни было, не должно коципироваться лишь как возможность, лишённая того, к чему она восходит. Даже формально-логическая категория «нечто» является лишь остатком материала, избавление от которого представляло гордость для чистой логики.

Причина обозначенной Гюнтером Андерсом псевдоконкретности мышления Бытия и всех иллюзий, которые оно вокруг себя распространяет, заключается в том, что оно свою чистоту видит в незатронутости тем, что оно само всё-таки есть и что оно как конкретное себе снова прибавляет. Свой триумф это мышление празднует в стратегическом отступлении. Посредством мистической многозначности оно скрывает определённую сращенность моментов, избавиться от которой это мышление может так же безуспешно, как и обусловленное сознание. Поскольку в мифологии Бытия сущее и понятие искусным образом остаются неразделёнными, то Бытие в ней представлено так, как если бы оно было превосходящим сущее (*über dem Seinde*) и понятие, и ему, говоря языком Канта, обманом придаётся абсолютный статус. Эта мифология представляет собой овеществлённое сознание, так как она скрывает человеческое участие в создании высших понятий, которые для неё являются её идолами. Тогда диалектика состоит не в чём ином, как в том, чтобы настаивать на опосредовании кажущегося на первый взгляд непосредственного и на действующем на всех ступенях взаимодействии непосредственности и опосредования. Диалектика является не третьей точкой зрения, но попыткой с помощью имманентной критики возвысить философские концепции над самими собой и над произволом мышления, придерживающегося определённой точки зрения (*Standpunktdenken*). По отношению к наивности произвольного сознания, считающего неограниченным своё ограниченное и данное, философия предстала бы строгим обязательством не быть наивной. Сама же наивность непрерывно воспроизводится роковым образом в мире, который всецело обобществлён и обладает таким могуществом над всеми единичными субъектами, что последним ничего не остаётся, как принять этот мир таким, каким он себя представляет. То, что им навязывает лишённый меры механизм, который они сами производят и в который они уже встроены, и то, что фактически уничтожает природные моменты, превратилось для единичных субъектов в саму природу. Овеществлённое сознание является совершенно наивным и в то же время как овеществление не является совершенно наивным. И философия должна бы разрушить эту кажимость самопонятного и непонятного.

Интеграция философии и науки, которая уже фактически вырисовывалась в самых ранних текстах западной метафизики, стремилась когда-то защитить мысль от догматической опеки, близость к которой она имела благодаря произволу (отрицанию всякой свободы). На эту цель ориентировался постулат духа, осуществляющего живое непосредственное «присутствие» при всяком познании, постулат, который со времён Спинозы выступал действенной нормой очевидности. Последняя в чистой логике предвосхищала реальное состояние, в рамках которого индивидам удалось бы наконец освободиться от любого слепого авторитета. Но всё сложилось иначе. Ссылка на науку, на её правила игры, на исключительную значимость методов, в которые она превратилась, – всё это явилось ин-

станцией контроля, репрессирующей свободную, не водимую на помочах и ещё не выдрессированную мысль и не терпящей ничего, кроме как методически апробированного. Науку, этот медиум автономии, превратили в механизм гетерономии. То, о чём раньше шла речь, теперь отброшено, передано случайности презираемых остроумных замечаний и в этом изолированном состоянии фактически принижено до статуса мировоззренческой болтовни. Поэтому философская критика сциентизма, которая по существу оспаривает его систему мышления, заключается не том, в чём её упрекают благонамеренные критики, а в том, чтобы быть деструкцией деструкции. А критика современных философий не говорит в пользу исчезновения философии или её замены посредством отдельной дисциплины наподобие социальной науки. Эта критика стремится формально и материально способствовать поддержанию образа духовной свободы, который не находит себе места в господствующих философских направлениях. Мышление, которое открыто, последовательно и на уровне устремлённого вперёд познания обращается к своим объектам, является свободным по отношению к ним таким образом, что оно не позволяет себе предписывать правила со стороны организованного знания. Оно обращает весь свой накопленный опыт в сторону своих предметов, разрывает скрывающую их социальную паутину и по-новому их воспринимает. Вот если бы только философия избавилась от того страха, который распространяет террор господствующих направлений: от страха онтологии, заключающегося в запрете мыслить то, что не является чистым, а также от страха сциентизма, состоящего в запрете мыслить то, что не «связано» с корпусом научно признанных заключений. В таком случае она была бы в состояния понять, чт*о* именно запрещал этот страх: то, к чему должно было бы аутентично стремиться всякое неизуродованное сознание. Возвращение «к вещам», о котором грезит, подобно мечтающему проснуться субъекту, феноменологическая философия, могло бы выпасть на долю лишь такой философии, которая надеется достичь эти вещи не с помощью акта волшебства со стороны сущностного усмотрения (*Wesensschau*), но путём продумывания субъективных и объективных опосредований. А последнее она сделает не путём ориентации на скрытый примат тех применяемых методов, благодаря которым всем феноменологическим школам открываются не страстно желаемые вещи, а всегда только фетиши, т. е. самодельные понятия. Если бы все позитивные выражения не стали глубоко подозрительными, то вполне можно было бы себе вообразить, что только перед свободным и отрефлексированным в себе сознанием развернулось бы то, что загородила себе традиционная философия, смешав саму себя с тем, что она хотела объяснить. Но состояние исчерпанности традиционной философии в смене своих разновидностей всё же содержит потенциал такой философии, которая могла бы избежать этого пути.

Тем не менее сегодня неясно, продолжает ли ещё философия свою деятельность в качестве постигающего духа, или же она не поспевает за тем, что она должна была бы постичь: за тем состоянием мира, который движется к своей катастрофе. Однако, как кажется, для процесса созерцания уже нет времени. То, что очевидно проявляется в своём абсурде, противится процессу постижения, и уже более столетия назад стала осязаемой перспектива упразднения философии. Провозглашённая на востоке в качестве диамата марксистская философия, которая якобы без всяких вопросов совместима с марксистской теорией, свидетельствует об извращённой трансформации марксизма в нечувствительную к собственному содержанию статичную догму, или, говоря её собственным языком, в идеологию. Тот, кто сегодня философствует, способен на это лишь тогда, когда он отрицает марксистский тезис о неактуальности процесса осмысления (*vom Überholtsein der Besinnung*). В этом тезисе основательно продумывалась возможность изменения мира в актуальном моменте (здесь и сейчас). Но только из одного упрямства можно было бы сегодня предполагать эту возможность, как это делал Маркс. Ведь пролетариат, к которому он тогда обращался, ещё не был социально интегрирован. С одной стороны, он подвергался заметному обнищанию, с другой – социальная сила ещё не располагала средствами для успешного оказания сопротивления неблагоприятным обстоятельствам. Сегодня философия как одновременно последовательная и свободная мысль находится в совершенно другой ситуации. И Маркс был последним, кто стал бы отрывать мысль от реального течения истории. Гегель, который осознавал преходящий характер искусства и предсказывал его конец, связывал его дальнейшее существование с зависимостью от «сознания потребностей». Но то, что верно для искусства, справедливо и для философии, чьё содержание истины сходится с содержанием искусства, отличаясь лишь по способу действия. Продолжающиеся состояния страдания, страха и угрозы принуждают мысль, которая смела не быть реализованной, к тому, чтобы она не отбрасывала себя в сторону. После упущенного момента мысль без права на успокоение всё же должна была бы обнаруживать, почему мир, который здесь и сейчас мог бы быть раем, завтра может превратиться в ад. Это познание и представляло бы собой философию. И было бы анахронизмом её упразднение во имя практики, неизбежно увековечивающей в этот исторический момент то состояние, критика которого и является делом философии. Практика, нацеленная на создание разумного и совершеннолетнего человечества, застревает на своём бедственном пути без теории, продумывающей целое в его собственной лжи. Нет необходимости объяснять, что это означает не позволение заново оживить идеализм, но обязанность воспринять динамику социальной и политической реальности.

В последние сорок или пятьдесят лет философия, большей частью ошибочно, настаивала на своей оппозиции по отношению к идеализму. Единственно подлинным в этом было сопротивление

декоративным фразам: сопротивление заносчивости духа, который возвысил себя до Абсолюта, сопротивление преображению мира, который якобы уже предстал в состоянии свободы. Антропоцентризм, присущий всем идеалистическим концепциям, не следует подвергать спасению. Здесь нужно лишь вспомнить в общих чертах о произошедших изменениях в космологии за последние сто пятьдесят лет. Поэтому среди насущных задач философии очевидно не последней является задача по посвящению духа в опыты естественных наук, не прибегая при этом к непрофессиональным аналогиям и синтезам. Между ними и так называемой духовной сферой непродуктивно зияет такая пропасть, что занятие духа самим собой и социальным миром иногда кажется не чем иным, как бесполезной игрой. И было бы уже чем-то значительным, если бы философия поставила себе в обязанность поднять сознание людей о самих себе до уровня их знания о природе, вместо того чтобы они, подобно пещерным жителям, жили в тени своего представления о космосе, в котором влачит беспомощное существование наименее разумный вид *homo*. Перед лицом этой задачи и неутраченной степени понимания законов общественного развития философия вряд ли претендует на то, чтобы быть аффирмативной, на то, чтобы из себя самой произвести нечто подобное позитивному смыслу. В этом плане она единодушна с позитивизмом, но ещё больше – с современным искусством, перед феноменами которого многое из того, что сегодня находит философское осмысление, отказывает. Но уже вызывающий отвращение провозглашённый поворот (*Wendung*) философии против идеализма желает не воинственного просвещения, а смирения. Запуганная мысль более не доверяет попыткам возвысить себя, даже в случае фундаментальной онтологии, преданно подчинённой Бытию. На фоне подобного смирения проявляется истинный момент идеализма. Реализованный материализм означал бы сегодня конец материализма, конец слепой, унижающей человеческое достоинство зависимости от материальных отношений. Ведь насколько маловероятно дух является Абсолютом, настолько же маловероятно дух сводится к сущему. Дух только тогда познает, чт*о* он такое, когда перестанет перечёркивать себя. Сила подобного сопротивления и образует сегодня единственный масштаб для философии. Она непримирима с овеществлённым сознанием точно так же, как когда-то платонический энтузиазм. Лишь избыток последнего позволяет обнаружить для универсально обусловленного его собственное имя. Ведь философия желает мира со своим иным (сущим), которое аффирмативные философии унижают тем, что его прославляют и к нему адаптируются. Для них всё становится функциональным, и даже адаптация к сущему служит предлогом для духовного подчинения сущему. Но то, что существует, не желает быть технически обработанным, а то, что имеет функцию, уже околдовано в функциональном мире. Лишь мышление, которое без всяких интеллектуальных оговорок и иллюзий относительно внутреннего царства признаётся в своей нефункциональности и своём

бессилии, откроет, вероятно, перспективу на порядок возможного и не-сущего, в рамках которого люди и вещи были бы расположены по своим истинным местам. Поскольку философия ни для чего не является благом, то она и не может быть прекращена по сроку давности. Однако философия не должна апеллировать к этому факту, если она не хочет снова слепо повторить своё прегрешение (*Schuld*), а именно – самополагание.

Это прегрешение передавалось посредством идеи о *philosophia perennis*, которой гарантировалась вечная истина. Эта идея была ослаблена изумительным тезисом Гегеля о том, что философия есть своя эпоха, схваченная в мыслях. Это требование к философии казалось ему настолько естественным, что он, не колеблясь, предложил его в качестве дефиниции. Гегель был первым, кто достиг понимания временн*ой* структуры истины. У него понятие истины ещё было связано с доверием к тому, что каждая значительная философия посредством выражения собственного уровня сознания как необходимого момента целого выражает также и само целое. То, что это доверие вместе с философией тождества оказалось поколебленным, не только умеряет пафос последующих философий, но и понижает их ранг. То, что для Гегеля было само собой разумеющимся, уже невозможно утверждать о современных ведущих направлениях: они более не являются своей эпохой, схваченной в мыслях. Ведь представители онтологии вряд ли гордятся своим провинциализмом. А точным контрапунктом этого является беспомощная скудность понятий у позитивистов. Их правила игры выработаны лишь для того, чтобы овеществлённое сознание чуждых духу *bright boys* могло рассматривать себя как авангард духа времени. Однако позитивисты, переделывая свои недостатки в неподкупную добродетель тех, кто якобы не позволяет себе пускать пыль в глаза другим, являются только его симптомом. В крайнем случае, оба направления представляют собой дух времени как регрессию. Ницшеанские потусторонники (*Hinterweltler*) снова превратились в лесных затворников (*Hinterwäldler*). По отношению к ним философия должна была бы показать себя как прогрессивное сознание, проникнутое потенциалом того, что было бы другим, но также не уступающее власти регрессивного, над которым это сознание возвысилось бы – включило бы его в себя в качестве балласта и постигло. Когда философский архаизм перед лицом этого требования, которое он всё же замечает, сегодня оправдывается старой истиной и при этом обращается с прогрессом, которому он препятствует, таким образом, как если бы он его преодолел, – это всё лишь пустые отговорки. Никакая диалектика прогресса недостаточна для легитимации такого духовного состояния, которое считает себя благим (*heil*) лишь потому, что в его угол ещё не проникло то, к чему развернулась объективность, в которую оно само вплетено и которая заботится о том, чтобы воззвание к благому непосредственно усиливало беду (*Unheil*). Но самоуверенное глубокомыслие, которое третирует прогрессивное сознание, является

поверхностным. Размышления, прорывающиеся сквозь эти заклинания, а также сквозь *vérité de faits* позитивистов, не причуды моды, пригодные для идеологии пожелтевших юмористических газет, но они мотивированы таким положением дел, которое представители онтологии и позитивизма ложно принимают в качестве единственного. Пока философия будет хотя бы отчасти соответствовать названию книги *Из угла философов*, опубликованной более тридцати лет назад одним старым кантианцем, до тех пор она будет представлять собой потеху (*Spaß*) для презирающих её людей. Но не посредством снисходительных советов возвысится философия над деятельностью науки. Ведь всякая мудрость уже деградировала до благоразумия (*Wohlweisheit*). Не приносит пользу философии и поведение того профессора, который в предшествующие фашизму годы, почувствовав побуждение судить своё время, инспектировал фильм «Голубой ангел» с участием Марлен Дитрих для того, чтобы по первому восприятию изучать, насколько он является плохим. Подобные экскурсы в область конкретного разоблачают философию как отбросы истории, с субъектом которой она себя путает по причине образовательных реминисценций (*aus Bildungsreminiszenz*). Поэтому не самым плохим масштабом для современной философии было бы то, чтобы она не была подобной всему этому. В философии не идёт речь о том, чтобы с глупым высокомерием раздобыть себе информацию и затем занять определённую позицию; речь идёт о том, чтобы познавать (*erfahren*) неурезанно и без всяких мысленных оговорок, чего как раз избегают те, кто не хочет лишиться максимы, что в любой философии должно проступить что-то позитивное. Фраза Рембо: «*Il faut être absolument moderne*» – не является эстетической программой или программой для эстетов, но представляет собой категорический императив для философии. Под власть исторической тенденции подпадает прежде всего то, что не хотело бы быть должным что-либо создавать с её помощью. Сама же историческая тенденция не обещает ничего спасительного и не обещает возможность надежды, но только возможность движения понятия, которому она будет следовать до последней крайности.

Перевод с немецкого *Андрея Тетёркина*

Перевод выполнен по изданию:

Adorno Th. W. *Wozu noch Philosophie* // Adorno Th. W. *Eingriffe. Neuen kritische Modelle*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 1963. S. 11–28.

О ЧЁМ СПРАШИВАЮТ, КОГДА СПРАШИВАЮТ, ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?

Валерий Подорога[1]

Abstract

The purpose of the report is to clear out various semantic aspects («horizons of the expectation of the answer») of the classical question «what is philosophy?». The author singles out six «horizons»: historical (time, epoch, period), historiographic (event); genealogical (origin and place); disciplinary (institution); affective (passion); metaphysical (inquiring as a principle). In conclusion the author mentions a question about the relation between philosophy and politics and he states that the Russian philosophy appeared powerless in the face of such a radical experience as Gulag.

Keywords: philosophical thinking, ex-territoriality, private experience of thought, literature, politics, Gulag.

Уважаемые коллеги, друзья!

Попытаюсь *тезисно*, в границах времени, которым располагаю, поставить несколько вопросов, которые меня давно волнуют. Вопрос о том, что такое философия, или, в формулировке доклада: «О чём спрашивают, когда спрашивают, что такое философия?»[2], может показаться несколько надуманным. Хотя было бы странным отказать себе в семантической проверке самого вопрошания. Как известно, на этот вопрос отвечали многие из философов с мировым именем. Но не один из них не обращался к самой Философии, все они по сути дела отвечали на вопрос: «что такое *моя* философия?» или – несколько видоизменённый: «как *я* понимаю философию?» (М. Мамардашвили). Обычно вопрос этот относят к тем вопросам, которыми задаётся «профессор философии» на склоне лет. Спрашивают: чему ты посвятил свою жизнь? – Философии. – А что такое философия? И он вспоминает, предоставляет отчёт или обзор собственного пути философствования. Заметьте, никто не спрашивает, что такое *биология*, что такое *физика*, или даже, что такое *история* или *филология*? Поскольку «школьный» ответ всегда в наличии, ибо это специальные формы знания со своими территориями,

---

1 Валерий Подорога – доктор философских наук, профессор, заведующий сектором аналитической антропологии Института философии РАН, заведующий кафедрой философской и политической антропологии Государственного академического университета гуманитарных наук (г. Москва, Российская Федерация).

2 Доклад опубликован в ограниченном издании *Философский журнал* (Москва: Изд-во Института философии РАН, 2009).

инструментами и объектами, стилем мысли и языком. Философия как дисциплина *экс-территориальна*, она вынуждена каждый раз создавать себя и вводить в культуру целую серию новейших понятий, чтобы определить своё место и назначение в обществе, – назвать себя. Можем ли мы отвечать на этот вопрос, не предлагая нового философского образца, не творя его здесь и сейчас? Есть много философий, но нет одной философии в качестве универсального образца; множество «измов» определяют смысл нашего философского выбора. Есть классика, классические образцы философии (Платон, Августин, Декарт, Кант, Гегель и далее), по которым учатся и которые интерпретируют время от времени. Но такой вот «образцовой» философии, какой она когда-то была, больше нет. Вот уже более века никто не созидает великих философских систем и даже не думает об этом (кроме зачарованных собственным безумием неофитов). А это значит, что-то завершилось, время ***одной*** философии кончилось. Философия не наследуется нами как вечный инструмент познания жизни. Мыслить – это как раз видеть, почему прежний образец познания не пригоден к использованию в сегодняшнем времени. Или в чём «пригоден». Это часть современной философской работы. Поэтому когда мы спрашиваем, что такое философия, мы должны прибавлять: *сегодня*. И даже: что такое философия *сейчас*. Мы легко обнаруживаем время настоящего в самой структуре вопроса, ведь *что* (изначальная вопросительность) относится не к предметно определённой, не к «свёрнутой» по методу области философствования, где ответ может быть получен, а к скрытому существованию самой философии как определённого ментального события в культуре. Возможно, что она просто ***есть***, как устойчивый рефлекс или привычка, и этого вполне достаточно для её легитимации. На самом деле, разве этот вопрос, всякий раз, когда задаётся, не ввергает нас в *историчность*? Не избавляемся ли мы от самой философии, поскольку начинаем говорить о ней из нашего исторического бытия, т. е. ограничивая её и завершая? Как только мы привыкаем к тому, что философия есть сама по себе, вне всякой ясно предписанной её области существования, то в таком именно случае она и *есть*. Итак, в одном-единственном вопросе мы получаем некое раздвоение в вопрошающей интенции, так как изначально предполагается, что философия *есть*. А вопрос задаётся по скрытой интенции: когда она *есть, существует*, то *что* она? Или: *что* она такое, когда *есть*? Можно было бы сказать, что в самом вопросе заключено превосходство *существования* (события) над *сущностью* (или *чтойностью*). А как тогда ответить на вопрос: *что* такое философия, когда она не *есть*? Ведь сущность по определению ограничена методом. Следовательно, всякое определение философии вводит специализацию по знанию, дисциплинарные границы и другие *разные* знания и умения знать философию. Философии умножаются по методу (феноменологический, лингвистический, герменевтический, экзистенциальный и т. п.). Если мы говорим, что есть философия, то предполагаем, что существует философствование.

Я предполагаю, что ответ на вопрос: *что такое философия*? – лежит *вне* плоскости самой философии или философствования. Этот вопрос, собственно, может быть расположен на различных горизонтах *ожидания ответа* (*«stand by»*). Вопрос открывает один горизонт ожидания, и тот закрывается, как только ответ будет найден. Затем следующий. Я выделяю несколько горизонтов ожидания: *исторический* (время, эпоха, период), *историографический* (событие), *генеалогический* (происхождение и место), *дисциплинарный* (институт), *аффективный* (страсть) и, наконец, *метафизический* (вопрошание как принцип). Лишь последний вопрос/вопрошание является собственно философским и изменяет по мере постановки «конечный» смысл, его критерий не лежит *вне*, но *внутри* самого опыта философствования. Только в этом случае статус самого вопроса может изменяться, поскольку ответ может быть найден в порядке самого вопрошания. Другие же горизонты ожидания, напротив, предполагают, что ответы должны быть определённы и недвусмысленны. Буду исходить из того, что называю *превосходством объекта* (Внешнего). Что это нам даст? Прежде всего мы выскальзываем из ловушки *метода*. Ведь всякий раз, как только я начинаю исходить из данности «я мыслю», сразу же становлюсь неким методологическим гомункулусом («попперианцем», «хайдеггерианцем», «ницшеанцем», «гуссерлеанцем» или «фрейдистом»). Я не могу начать думать, без того чтобы кто-то уже не думал за меня… Как мыслить спонтанно, без метода? – Вот вопрос. Поэтому попробую идти в анализе скорее окольными путями, *от внешнего к внутреннему*, т. е., повторяю, избегая соблазнов веры в *данность* мыслящего Субъекта.

(*1*). *Историографический (история и время события).* Вводим историческую размерность философского опыта – такие хронограницы, как *эпоха*, *время*, *период.* Время мысли – время событийное, которое нам нужно для того, чтобы вообще работать с историческим бытием философии; т. е. оно указывает, что мысль Платона или Декарта состоялась в таком-то промежутке историческом. Одно дело, что факт мысли (Платон или Сократ жили тогда-то, там-то, занимались тем-то…) принадлежит *хронологии жизни,* а вот событие мысли определяется иной временной протяжённостью и представляет собой проекцию вневременную, где мысль, давно ушедшая от нас в глубь веков, возвращается к нам в текущее настоящее. Однако каждое обращение к далёкому по времени опыту мысли подвергает настоящее испытанию. Философы часто приводят в действие уснувшие навек события мысли. Заново их порождая. Событийное время мысли также требует меры, не мёртвых хронологий, а указания на границы события. Историографическое вопрошание ограничивает философию и одновременно открывает её сущностное измерение, определяемое понятием события. Историография философского опыта есть описание некоторого события, тождественного рождению «нового». Такими событиями мысли можно считать: *огонь* Гераклита, *идею* Платона, *cogito* Де-

карта, *durée* Бергсона, *интенциональность* Гуссерля, *Dasein* Хайдеггера и так далее. Это такие точки философской работы, где сила мысли формирует саму философию в качестве События.

(2). *Генеалогический (происхождение и место).* Вопрошание, или вопрошание о *месте*, и поддерживает *генеалогическое* – вопрос о происхождении философского опыта, который заявляется в той или иной системе философии. Очень характерный здесь момент, связанный, например, с формированием романтического опыта в немецкой философии XIX–XX вв., когда постепенно открывается культурный и мыслительный опыт Греции. Мы можем вспомнить такие темы: *«Гегель и греки», «Гёльдерлин и греки», «Ницше и греки», «Хайдеггер и греки»*. И вся немецкая философия так или иначе воспроизводит себя в обращении к новому пониманию собственных истоков, перенося свою «идеальную родину» в мысль древнего гречества. Именно так немецкая культурная традиция пыталась войти в мировую мысль, доказывая свою принадлежность европейскому человечеству. Удвоение мифа. Прекрасные образы греческой родины в поздних гимнах Гёльдерлина. Античный *логос* обладал сверхценностью для философствования Алексея Лосева и его учеников. Античная классическая мифология в границах психоанализа Зигмунда Фрейда. Соотносясь с идеальной родиной европейской мысли, вы тем самым перемещаете её в своё время, смыкая цепь традиции. Ментальный ландшафт – сцена, на которой философствование себя размещает, она всё время меняется, это всякий раз другая сцена. Можно выделить несколько основных философских ландшафтов: *греческий полис (рынок, гимнасия, академия, пир/симпосиум), пустыня (испытание и обращение, встреча с сакральным).* В философском умозрении присутствуют элементы *геомантики*. Во всяком случае, для некоторых европейских мыслителей такое обетованное место, «ландшафт» или сцена, которая ни *здесь,* ни *там,* она – нигде, «пустыня» или «горы» как замещающий образ этого «ничейного места». Я имею в виду ***горы***: Сёрена Киркегора (гора Мория, библейская пустыня), Фридриха Ницше (хребты Энгадина, Швейцарские Альпы), Мартина Хайдеггера (Шварцвальд, Германия), Андрея Белого (Каджори, Восточная Грузия). Образ Сократа как *атопия* мысли, *topos – atopos*.

(3). *Дисциплинарный (специализация и свобода).* Так, например, наш институт – Институт философии Российской академии наук – давно стал для нас общим домом и местом официального присутствия в качестве «философов» (местом подтверждение статуса, ранга и должности, трудовых и профессиональных гарантий). Мы перестали отличать принципиальную форму института, опыт коллективного (группового) творчества от государственной легитимации профессии; эта форма почти не развивается. Произошло «одомашнивание» института; так перешли в рутину повседневности креативные функции; ценность индивидуального усилия, результат труда, признание оказались второстепенными факто-

рами по сравнению с производством равенства и количественными стандартами в выполнении производственного плана. Это не значит, конечно, что «невидимый колледж» перестал существовать, но что его позиции ослабли – это факт. Сфера интеллектуального состязания сузилась, перестала быть необходимой. Мы не касаемся здесь мировой истории самой философской институции.

Естественно, что в связи с распадом старых идеологических традиций философия получает свободу, к которой оказалась не вполне готовой, и она защищается от «свободы» уходом в специализацию. Появляется множество небольших, но вполне академических групп философов, опирающихся на разные традиции философствования. Философская работа продолжается, и её первые этапы, когда было необходимо провести громадную переводческую работу, чтобы хотя бы восстановить часть потерянной европейской философской библиотеки, были крайне продуктивными и многообещающими. Сегодня, когда, можно сказать, библиотека восстановлена, начинается этап освоения идейных богатств западноевропейской и отечественной мысли. Двойной архив и музей. Однако эта работа не может вестись вне текущего времени, без участия в нём, а это время *post-modernity*, время, которое представляет новые отношения в связи с изменением культурного опыта, появление новой карты философских фронтов. В чём причина недоверия? Философия рассматривается часто не как собрание «живых» идей, а как некоторые пакеты или компакты знания о философии (терминология). Это отразилось в практике архивирования мирового философского наследия. Сегодня то, что ты знаешь о Канте, превышает всякие возможности понимания этого знания. Ты не кантианец, но уже кантовед, т. е. носитель специального знания под рубрикой *«история философии»* (где «история» устраняет «философствование»). Какой ты философ, если ты не Кант? С точки зрения современного историка философии, всякий пытающийся что-то сказать, пробовать философствовать – самозванец. Специализация философская тесно связана с догматическим культом «научности», этим странным культом, в котором под именем философии объединялись власть и политика. Я хочу сказать, что специализация – это скорее политика, чем итог развития философского знания, – политика знания. Может быть, невольно, но вот уже чуть ли не полвека философию рассматривают как некое приложение к чему-то… Чтобы выжить, философия должна подражать… Чему? Всему, чему угодно: науке, искусству, логике, истории или географии. Культурологи иногда спрашивают: чем это философы занимаются? Это же сплошная *культурология!* Теперь, когда гуманитарные дисциплины получили некоторую свободу, «специалисты» пытаются задним числом ту философскую базу, которая была подготовлена отечественной и европейской традициями философии, присвоить в качестве собственного методологического ресурса. Некая форма амнезии. Философию следует изгнать туда, где она станет чем-то похожим на свод догматических правил из теологического трак-

тата; тем самым её завершить… Нам же, говорят они, вполне достаточно и той философии, какая есть.

(**4**). *Аффективность (страсть к познанию).* Мы иногда так говорим о философии, как будто испытываем к ней страсть и даже известное чувство, похожее на любовь. Здесь имеется в виду не только любовь к мудрости. Поэтому *аффективность* – это двусмысленное понятие: с одной стороны, философия сама по себе страсть (часто даже говорят: «диагноз»); тот, кто философствует, задумавшись, падает в яму, запирается в келье, медитирует на вершине горы, – короче, ведёт себя как охваченный безумием. Но как избежать этого, если философия действительно требует любви, ведь философия сугубо индивидуальна; все те, кого мы читаем, мы пытаемся штудировать не мысль коллективов, всё это Канты да Гегели, Спинозы да Хайдеггеры. Индивидуализация опыта мысли, её сугубо личный характер и создают фон для восхищения, творческого горения и любви. Философия – это предмет личных пристрастий, не дело всех. Разве не любовь к мудрости двигает Сократом? Когда он пытается доказать каждому, кто с ним вступает в спор, превосходство истины над мнением, и это превосходство тем убедительнее, чем больше страсти вкладывается в поиск истины. Любовь и не претендует на большее. Мы настолько расширяем представление о том, что такое философия, что сводим её к свободному философствованию, что равносильно простой страсти: *любви к мудрости*. Сегодня философствующая мудрость часто черпает своё вдохновение в восточной мудрости (подтверждая себя практикой мысли дзен, медитациями исихастов или кодексом православной аскетики). Нужно ли отличать мудрость от философии? Как будто в философии нет ни детей, ни юношей, ни взрослых, ни женщин, ни мужчин – и это понятно. Нейтральность пола в философии. Однако мудр только зрелый муж, культ мудрости и институт старчества в восточной практике мысли неустранимы. И наконец, нарциссизм европейски-центрированной философской доктрины заключается в опыте *идеальных* страстей, т. е. исключительно тех, которые помогают познанию («удивление», «восхищение» и т. п.).

(**5**). *Метафизический, или политика философии.* Наконец, последний шаг: возвращение философии к самой себе. Или вопрос: можно ли вернуться к метафизике оснований, опираясь на прямо противоположное – на *историчнейшее* в бытии философии? Мыслить философски – это знать, из какого места, в связи с чем, когда во времени, с указанием на какую цель, прибегая к какому методу ты мыслишь. Обзор, контроль и проверка. Метафизический запрос, в конёчном счёте, смыкается, как ни странно, с политикой. Но с политикой, которая понимается не как коллективистская идеологическая акция, не как приказ, который нужно принять к исполнению, а как *индивидуальное* дело, возвращение к метафизике через свободу выбора, которая интерпретируется как политический выбор. Если мы окинем быстрым взглядом время с конца XIX с переходом в XXI век, то мы сможем выделить по крайней

мере *три* периода (естественно, не равных, но, самое главное, не сводимых друг к другу): *первый* – это начало институционализации и культурного признания философского знания (1890–1922), отражение его в поэзии, литературе и искусстве, развитие в русском религиозно-философском ренессансе; *второй* – это уже после 1917, первые успехи в формировании традиций советской философии и полное завершение её цикла от конца 1920-х до середины 1980-х (1922–1985); наконец, *третий* – это период *переходно-восстановительно-завершающий*, время радикального пересмотра философско-культурного и идейного наследия от 1990-х по настоящее время (1985–1993–2006). Время становления и заката тоталитарного государства. Третий период – это поиски выхода из сложного, часто трагедийно-комического событийного пространства, каким являлось посттоталитарное общество. Хаос и смешение черт образующейся традиции, чьё надёжное направление ещё надо установить. Если в двух первых периодах мы способны зафиксировать границы философской работы в культуре, то в последнем нам никто ничего не гарантирует, остаётся лишь задача, которую надо решать, требование от философии послужить методологической основой своего рода «переоценки всех ценностей». Я добавил бы: тех именно ценностей, которые «смикшировались» в посттоталитарных идеологиях 1990-х гг.

Философия в том виде, в каком она формировалась в советское время, была и *протестная* и *аполитичная* одновременно, она не смогла выработать условия автономного участия в политике, оставаясь частью догматической идеологии, которая пользовалась услугами философии и формировала общее знание и представление о мире. Что и говорить, философия стала служанкой власти со всеми отсюда вытекающими последствиями. Однако служение оказалось двусмысленным, потому что вместе с ним складывались и другие стратегии философствования, которые позже, в постперестроечный период, вышли на первый план. Отсутствие *политического* не потому, что кто-то запрещает быть *политиком* или участвовать в свободном *политическом действии*, а потому, что сама философия отрицает свою зависимость от политического и имеет весьма специфические представления о власти. И позиция философии (как цехового знания) иногда является решающей для понимания политики в целом. Для философии *политика* (особенно в тоталитарных и догматических вариантах) виделась как ложная практика, и от неё нужно всеми силами уклоняться, чтобы сохранить верность «знанию» и с надеждой на другие возможности. Другими словами, философия – так, как она предстала сегодня на выходе из тоталитарного тупика (время последних *двадцати* лет), – никогда не сталкивалась с *первичностью опыта*. Заимствуя результаты опыта из других сложившихся философских систем и идеологий, она оказалось не готовой признать собственный опыт в радикально новой ситуации. Это самая настоящая драма советской

философской традиции, к которой я отчасти принадлежу, – нехватка собственного опыта мысли. Отстранённость философской мысли от опыта, который должен был составить суть новых начал постсоветской мысли. Конечно, были возможности признать первоначальность собственного опыта и обратиться к нему – но этого почему-то до сих пор не произошло. Философствование оказалось замкнутым в элитарном слое интеллигенции, чьи мысли формировались в глубокой зависимости от травмирующих обстоятельств повседневного идейного террора. Однако в советской культуре, где философствование оказалось бессильным аполитичным навыком, оставалась устойчивая традиция, упорствующая в своём противостоянии власти, где опыт первоначальный постоянно изучался и передавался, – это традиция *литературы*, причём не только самиздатской, но и всей запрещённой литературы или забытой. Русская и советская литература была и осталась хранителем этого уникального первоначального опыта, который в границах различных нарративных программ передавался от одного литературного исторического блока к другому. Опыт, который сохранила литература, не мог быть эксплицирован в философских терминах, поскольку философия в обществе не была тем особым критически-рефлексивным инструментом, без которого невозможна целостная картина опыта (или миросозерцание) и в котором это общество нуждалось бы. Более того, сама традиция в рамках отечественной традиции долгое время видела в себе некую квазинарративную часть «великой русской литературы», даже какой-то слепой отросток этой литературы. Литературоцентристское общество, в котором мы до сих пор ещё пребываем, не знает философии и не ищет её, обходясь ценностями непрерывной передачи опыта в форме беспрецедентного многообразия больших и малых нарративов.

Вот пример! Когда мы начинаем обсуждать дискуссию вокруг наследия Хайдеггера («нацистское прошлое»), то сразу же попадаем в значительно более широкий круг острых вопросов, связанных с другой темой: как возможна европейская культура *после Освенцима*? (Вопрос Т. Адорно.) Эта тема обсуждается в Европе последние два десятка лет очень интенсивно. Но нет ли в этом *после Освенцима* и другой памяти: *после Гулага.* Никто и никогда не ставил так вопрос. Вероятно, в том, что он не ставился именно так, есть своё оправдание. Ведь одно дело – один народ убивает другой (нацистский режим), а другое дело, когда народ убивает себя (сталинский режим). Не могут ли все эти идущие чередой *после* быть истолкованы в духе этого первоначального вытеснения, как если бы одна часть населения под страхом и выражением верноподданнических чувств отказала другой в праве на существование лишь на том основании, что та противилась страху, которым жила первая. В сущности, вся литература, которую мы можем привлечь к осмыслению того, что это было – тема «после Гулага», – вся, включая прежде всего *Архипелаг Гулаг* А.И. Солженицына и рассказы Шаламова, есть литература свидетельствующая, многотомные прило-

жения к материалам высшего Суда (правда, *кого* над *кем*?) Но к кому обращено свидетельство, кто признает его, кто на его основании вынесет приговор, если в фильме «Шоа» Ланцмана мы видим, что вокруг того, *что было*, выстраиваются несвязанные между собой серии свидетельств (они и не могут сообщаться); они и не оспаривают друг друга, они лишь очерчивают то, что случилось как Невозможное, не ужасное или чудовищное, а то, что не могло произойти. Свидетельства Гулага – вовсе не свидетельства: о чём свидетельствовать – об убийствах и страданиях народа, который стал собственной жертвой? Где и кто палачи? Где мы найдём Высший Суд? Вопрос: *кто* судим и *кто* судит – создаёт жесточайшее противоречие, отбрасывая последнее свидетельство, для которого не осталось Справедливости. Несколько недель тому назад я говорил с одним из левых итальянских философов, который выразил свою мысль приблизительно так: зачем нам Гулаг? Дай-то Бог, сначала разобраться с Освенцимом. Получается, что Гулаг – это исключительно проблема России, итог её специфических «незападных» путей модернизации, т. е. вполне объяснимое явление, а «Освенцим» – что-то необъяснимое именно исторически, для него нет условий понимания. Гулаг – это к тому же поражение левой мысли, подтверждающей крушение идей социализма, «великих утопий».

Философия не может претендовать на ведущие роли в отечественной культуре, раз самый радикальный опыт ею не осмыслен, не пережит, концептуально не переработан.

ТЕЗИСЫ О БЕСПОЛЕЗНОСТИ ФИЛОСОФИИ
(к образованным людям, её презирающим)

Татьяна Щитцова[1]

Abstract

The text suggests a number of theses in which the author tries to outline new grounds of the philosophy which have appeared (in symbolical, institutional and financial senses) in a critical situation today due to a growing prevailing economization of our life. The author argues that the practical relevance of the philosophical knowledge has nothing to do with financial viability or the logic of benefit, but it is directly connected with institutionalization and actualization of antiutilitarian grounds of social life.

Keywords: economization, social criticism, apology of uselessness, gift, utilitarianism, antiutilitarian grounds of social life.

Моему неизменному оппоненту и другу
Андрею Горных

Особым знаком времени стало смущённое признание философов в том, что они ощущают неловкость и даже некий стыд, когда им приходится «на людях» – в кругу *обычных людей* – объявлять, кто они по профессии. Когда-то уважительное отношение к «профессору философии» – фигуре, неотделимой от высокой «миссии университета», – сегодня сменилось дистанцирующимся недоумением, своего рода социальным остранением, подчёркивающим *неуместность* этой странной фигуры. «Мнение общества» на предмет философии с предельной отчётливостью обнаруживается в сфере образования: ни один «здравомыслящий» родитель не посоветует сегодня своему ребёнку «поступать на философский».

Ответ на вопрос, почему это произошло – почему философ стал неуместной, почти комичной, фигурой, – предполагает прежде всего диагностику того «здесь», в котором для философа не оказывается места. Философы немало потрудились за последние сто лет, анализируя положение дел в обществе, пришедшем к невостребованности – социальному банкротству – *philosophia perennis*. При этом для многих из них критическое разоблачение причин собственной невос-

---

[1] Татьяна Щитцова – доктор философских наук, профессор департамента социальных и политических наук Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва).

требованности стало в некотором роде новым призванием, позволяющим притязать на актуальность в мире, где «по большому счёту» философия неуместна.

Развенчав саму себя как идеологию или мифологию, философия как будто бы нащупала релевантный современности модус работы, наделив саму себя социально-критической функцией и, значит – высокой миссией эмансипатора, актуальной до тех пор, пока в мире есть место «злу», то есть актуальной *for ever*. Таким образом, социальная критика стала мыслиться многими чуть ли не как новое – единственно оправданное – имя для философской работы. Здесь, однако, нельзя упускать из внимания определённую двусмысленность нового имиджа философии: ведь эта, бесспорно, достойная попытка философов доказать – предъявить обществу – свою полезность, выступает оборотной стороной того с*а*мого духа времени, который с беспощадной настойчивостью обнажает неуместность философствующего сознания. Философия сталкивается с нелёгкой дилеммой: с одной стороны, её аргументы касательно собственной нужности будут выглядеть убедительными только в том случае, если будут подкреплены соответствующими инвестициями (символическими и материальными), что неизбежно превратит её в сообщницу определённых социальных сил; с другой стороны, она не смеет кооперироваться ни с какой силой, если хочет оставаться верной идее чистой, неангажированной, критики, при этом, однако же, оказываясь неуместной всякий раз, когда она будет пытаться трансцендировать собственное «грехопадение» и открещиваться от вынужденного коллаборационизма.

Эту дилемму не разрешить простым выбором по принципу «или – или», потому что как дополнительное орудие влияния философская критика эффектна и эффективна лишь до тех пор, пока она остаётся верной идеалу чистоты – незапятнанности никаким/ничьим конкретным интересом. (В этом смысле современные «актуальные философы», конечно, лукавят, провозглашая о своём разрыве с метафизикой Абсолюта, – просто они изобрели более гибкую и менее уловимую форму такового, допустив существование критики, абсолютно бескорыстной и имеющей исключительно позитивную мотивацию, этакого «святого духа», проникающего во все поры патологичной социальности с тем, чтобы однажды насилие и страдание стали невозможны.) С другой стороны, философы, будучи реальными людьми, не могут питаться одним «святым духом» (можно допустить существование некоторой связи между этим щекотливым вопросом и квазитеоретическими призывами социальных критиков не быть настолько наивными, чтобы заявлять о собственной беспредпосылочности) и должны работать на условиях, предлагаемых теми, кто готов финансировать занятие философией.

Таким образом, даже выступая в наиболее злободневной форме критики, философия возможна только там, где есть включённые в политическую жизнь силы (институты), готовые спонсировать этот амбивалентный род деятельности и допустить требуемый философией люфт свободы. При этом, конечно, всегда остаётся актуальным вопрос: на каких условиях (то есть где, как и почему) возможно подобное великодушие? Сегодняшнее положение дел показывает, что философию (как экономически затратную и при этом по своей сути несервильную сферу деятельности) могут позволить себе в первую очередь страны, имеющие не только приличный достаток, но и культурную традицию, умеющую ценить интеллектуальные усилия, не связанные с решением повседневных практических задач, то есть способную не отождествлять социальную значимость с экономической целесообразностью. В итоге, там, где философская деятельность (пока ещё) принимается как значимый элемент социальной жизни, социальные критики оказываются в той же ситуации, что и другие философы: обоснование значимости их работы исходит от них самих и вопрос их существования (то есть символического признания и материальной поддержки) всецело делегирован «доброй воле» социальных институтов. Ведь поддержка философии – это всегда «широкий жест», потому что даже если философия *присваивается* некой социальной силой (в том смысле, что последняя будет инвестировать в философию как в значимый элемент своего собственного имиджа), эта инвестиция (если продолжать выражаться экономическим языком) всегда будет подвержена неконтролируемой утечке, потому что философия остаётся собой, пока НЕ преследует партикулярные (партийные) интересы (в противном случае она превращается в идеологию, как это и произошло в СССР). Так что инвестирование в философию – это всё-таки спонсирование, то есть растрата, а философия, соответственно, «роскошь», которую могут позволить себе не все.

И те, кто критикуют философию за её абстрактность, и те, кто намереваются повернуть её в практическое русло, – все они (даже при известной правоте их позиций) следуют *реактивной* логике и как таковые образуют вполне гармоничный хор с теми, кто пеняет на её неуместность. Вместе с тем сложившаяся ситуация – когда под давлением нарастающей прагматизации нашей жизни для самого социума становится всё более проблематичной целесообразность дальнейшего содержания «класса» философов, когда ключевой с точки зрения здравого смысла вопрос «за что им платят зарплату?» вызывает фрустрированность даже среди вполне образованных людей, – эта ситуация, возможно, именно тем и продуктивна, что в порядке *ex contrario* заставляет задуматься о возможной апологии *бесполезности* философии.

Марта Нуссбаум, усматривающая актуальность и востребованность философской рефлексии в том, что таковая сущностно

необходима для развития и поддержания демократии, придаёт упомянутому выше социально-критическому тренду выраженную политическую чеканку, чем неизбежно вовлекает философию в отношения, связанные с конфликтом интересов. Поставив философию под знамя «В пользу демократии», она таким образом как раз упускает возможность продумать посыл, заложенный в названии её собственного «прогуманитарного» бестселлера – *Not for profit.* – Полстолетием раньше Адорно в известном «диагностическом» тексте *К чему ещё философия?*[2] разворачивает схожую логику оправдания философии. Схожую прежде всего в том, что страстная попытка одновременно отстоять «вечное» достоинство философии (состоящее в высокой миссии «создавать убежище для свободы») и показать её соответствие «текущему историческому моменту» (заключённое в выполнении такой задачи, как критика ложного сознания), – эта попытка слишком озабочена вписыванием философии в актуальный социально-исторический контекст, чтобы специально остановиться на «бесприбыльности» философского дела.

Интенция данных тезисов, разумеется, не в том, чтобы лишить философию привязки к «реальной жизни», а в том как раз, чтобы «поставить на вид», что в сегодняшней озабоченности полезностью (практической релевантностью) философии мы оставляем без внимания вопрос о социальной релевантности *бесполезности* философии – о той роли, которую выполняла (выполняет?) философия, разворачиваясь по ту сторону любой утилитарной логики и «горизонтальной» прагматики мирских отношений. Вопрос Адорно изначально неудачен, потому что он как раз подчинён этой самой логике (*Wozu* – к чему?), поставлен по её правилам. Напротив, нужно преодолеть навязываемую злободневным контекстом логику и задаться вопросом о значении философии в её исконной *никчемности* – то есть буквально: *неследовании* логике пользы, логике целерационального действия, логике оптимального результата, эффективности.

Вся история философии может быть представлена как история культивирования интеллектуальных практик подобной никчемности. Антиутилитарная логика занятия философией закладывается уже в античности самим характером философского вопрошания – той изначальной постановкой вопроса, которая определяет поле философского интереса. В классической формулировке Аристотеля философия, в отличие от всех других наук, занимается не каким-то конкретным сущим (что единственно и вполне однозначно вписывало бы её в круг мирской прагматики), а прояснением вопроса о том, «чт*о* есть сущее как сущее». Переход к фило-

---

[2] Имеется в виду работа *Wozu noch Philosophie*, перевод которой публикуется в данном номере под другим возможным названием: *Для чего ещё философия*.

софии субъекта, положивший начало Новоевропейской традиции, при всей революционности связанных с ним трансформаций, не изменил антиутилитарного существа философского дела, ибо философы сосредоточились теперь на прояснении условий возможности опытного познания, притом что сами субъекты познавательной деятельности отнюдь не нуждались в знании этих «философских основ» для того, чтобы достигать успеха в соответствующих науках. Философские вопросы *per definitionem* были *избыточны* по отношению к задачам «реальной жизни» – избыточны по своему качеству, поскольку разворачивали измерение, потустороннее по отношению к круговой взаимосвязи мирских интересов и дел. При этом на протяжении всей истории своего существования философия почиталась и – как тип знания – институционально закреплялась именно в этой своей специфической избыточности, или трансцендировании по отношению к прагматизму жизненных отношений. То, что институциолизированные формы философского знания впоследствии могли быть разоблачены и разоблачались как идеология, как овеществлённое (ложное) сознание и т. п., не должно скрыть от нас эту, *конститутивную* для философии, *траекторию избытка*, которая издревле побуждала к тому, чтобы говорить о божественной природе философского дела или, например, трактовать его как «праздное» – то есть сродни празднику – занятие.

Важно также, что каким бы индивидуальным ни было занятие философией, в конечном счёте оно всегда предполагало отсылку к *сообществу* философов, которое по своему этосу представляло собой не что иное, как совместное культивирование знания, не имеющего никаких утилитарных целей и функций (софистов презирали именно за то, что они пытались «утилизировать» философию, продавая её как набор диалектических *skills,* позволяющих сделать хорошую карьеру в качестве оратора и политика; люди, знающие конъюктуру на рынке современных образовательных услуг, легко усмотрят здесь соответствующие параллели). Философские занятия (например, в стенах Платоновской Академии) могли помочь понять, что такое Благо, но оставались при этом совершенно бесполезны в плане достижения конкретных материальных благ. Этот базовый этос философии отличает её до сих пор. Какой бы практичной – и даже прикладной (как, например, в биоэтике) – ни была работа философов, она предполагает такого рода генерализации и понятийные схватывания, которые возможны только *благодаря* выключению мыслящего из повседневного контекста прагматических отношений и утилитарных рассчётов. Это правило соблюдается и социально-критическими философами. Их отличие от платоновских «академиков» заключается лишь в том, что они более не верят ни в какие субстанциализированные инстанции истины. Для них Благо не некий гипостазированный первоисток, а «регулятивная идея», в отношении которой действует характерный антиметафизический запрет: её нельзя обсуждать и определять *in abstracto*.

«Благодаря»: в русском языке это весьма примечательный предлог, потому что он предполагает двустороннее одаривание и грамматически связывает обе стороны. Возьмём для примера предложение: «Благодаря их стараниям в деревне появилась дорога». Это не сухая канцелярская констатация, каким было бы это предложение, если бы вместо «благодаря» был употреблён предлог «посредством». Первая версия этична: в ней прописана благодарность – ответное благодарение – за обретённое благо (новую дорогу). Собственно, сама лингвистическая конструкция («благодаря тому-то произошло то-то») – эвфемизм, потому что она уходит от репрезентации какого-либо реального ответного «подарка» (например, зарплаты, которой ведь могло и не быть); это просто «фигура речи», или риторический избыток, который вводит в язык моральное измерение нематерилизуемой (не имеющей вещного эквивалента) благодарности. Фраза из предыдущего тезиса, в которой мы прописали этот предлог курсивом, сложнее для понимания. Генерализации и понятийные схватывания – это плоды философской работы, а выключение из повседневного контекста прагматических отношений и утилитарных рассчётов – это методическая процедура философии, то есть тоже её работа. Получается, что она одаривает саму себя и саму же себя благодарит?! Этот кажущийся круг, представляющий философию как автономную сферу, замкнутую на саму себя, и стал причиной классического упрёка в адрес философии, что она якобы «оторвана от реальной жизни». Тот факт, что с помощью философских концептуализаций происходит осмысление социальных и антропологических реалий, теряет сегодня силу аргумента, способного убедить общественность в востребованности такой профессии, как «философ» (соотв.: в целесообразности содержания штата философов в различных академических институциях). Другими словами, в обществе, характеризующемся сквозной экономизацией социальных отношений и интеракций, деградирует способность – некая моральная позиция, или оптика, – позволяющая отнестись к плодам философской работы в модусе «благодаря». Торжество утилитаризма в таком случае – это когда у «благодаря» появляется строгий количественный эквивалент – объём принесённой пользы, необходимой для реализации конкретных практических (эмпирически фиксируемых) задач. Тем самым философия радикально отделяется от повседневной общественной жизни и противопоставляется последней как нежелательный нахлебник, необходимость содержания которого становится всё труднее обосновать. Общество словно бы забывает о том, что философская рефлексия – это прежде всего его собственная возможность. Важно понять её значение не с точки зрения получения некоего нового знания – ведь нужность этого знания и была поставлена обществом под вопрос(!),– а с точки зрения её роли в структурировании нашего опыта в целом. Взглянув на философию как на модальность нашего опыта, мы увидим, что её уникальность заключается в том, что она – благодаря упомянутой выше методи-

ческой процедуре – открывает доступ к сфере, не сводимой ни к чему эмпирически *данному*.

Таким образом, философия (а равно и искусство, выполняющее ту же миссию, только иными средствами) вносит в наш опыт *различение*, не позволяющее утилитаризму утвердиться в качестве единственного (тотального) масштаба для нашей жизни. С утилитарно-экономической точки зрения плоды философской работы – это некий бесполезный избыток, для которого в моральном словаре существует характерное обозначение: *дар*. С помощью философии общество само для себя актуализирует названное выше различение, само установление которого является *событием*, превосходящим уровень эмпирических интеракций, подчинённых логике прагматической целесообразности.

Парадокс ситуации в том, что за «дар философии» общество должно платить конкретные деньги: ведь философы – «как все нормальные люди» – должны получать зарплату. То, что сегодня экономический расчёт просто отказывает, сталкиваясь с вопросом: «за что и сколько» нужно платить философу, – является крайне симптоматичным в плане общей диагностики нашей эпохи и указывает на то, что под нажимом экономического интереса всё больше теряются из виду *антиутилитарные основания социальной жизни*.[3] Если общество (всё ещё) способно выражать своё отношение к философии в опции «благодаря», то оно будет поддерживать существование философов, исходя в первую очередь из логики избытка, то есть из понимания того, что никакой гонорар, строго говоря, не может быть эквивалентом их работы, этой «обусловленной необусловленности» (используя выражение Кайе). При этом выказываемая обществом щедрость будет доказательством того, что отмеченное выше различение «работает» и введённая им антиутилитарная аксиоматика имеет вес.

[3] Сегодня это одна из ключевых и наиболее важных тем гуманитарной мысли (назову лишь несколько основных теоретиков: в философии – Батай, в социальной антропологии – Кайе, в теологии – Марион, в социальной теории – Тейлор).

О НАЧАЛАХ ФИЛОСОФИИ В СВЯЗИ С ЕЁ ОЧЕРЕДНЫМ КОНЦОМ

Андрей Горных[1]

Abstract

The author addresses historical sources of philosophy in order to reveal social functions which philosophy has initially carried out and those cultural preconditions which made its emergence possible. Different versions of a natural philosophical question «on principles» are reinterpreted by the author as after-images of reflection of social community concerning the grounds of own unity. Political organizational principles of polis – democracy, equality, agonism, publicity, dialectics of the private and the public interest – are described in the article in their inseparable connection with the philosophical thought, where ontology and the social thought, ethics appear to be two sides of Mobius band. The reasons of a modern crisis of philosophy are connected with the decline of city communities and dissemination of social connectivity as such.

Keywords: philosophy, natural philosophy, ontology, city communities, equality, money, neoliberalism, psychoanalysis.

Философия нерентабельна. Унылый и исчерпывающий ответ по поводу кризиса философии в системе неолиберализма. Философия всегда пыталась ставить вопросы, не предполагающие унылых и исчерпывающих ответов. Смирится ли она с «очевидностью» такого рода ответов в отношении собственного конца?

Философия учреждает себя через «основной вопрос»: что первично? Можно ли расслышать в этих вопросах нечто иное, кроме метафизической псевдопроблемы (идея или материя) или обоснования идеологии классовой борьбы (бытие или сознание)? Для того, чтобы очевидность ответов по поводу конца философии явилась поводом для такого осмысления начал самой философии, которое вывернуло бы наизнанку соображения о её «нерентабельности».

Начала

Философия рождается в недрах гражданской общины и служит её воспроизводству. Сама «наивность» первых форм «физической» философии, поставившей вопрос о *Начале*,

[1] Андрей Горных – кандидат философских наук, профессор департамента медиа Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва).

обнажает её связь с производством нового социального воображаемого.

Расхожий образ античной Греции как «колыбели» европейской цивилизации вызывает представление о том, что первые философские голоса – это младенческие возгласы удивления индивида, вышедшего из «внутриутробного» существования в лоне рода.

Вода может испариться и стать воздухом. Воздух, разряжаясь, может превратиться в огонь. Вода может загустеть и осесть в виде земли. Из этих сгущений и разряжений возникают все остальные вещи. Первична – вода. Она – семя в начале, питание в середине, мокрое место от нас в завершении цикла. Наш мир – огромный диск, плавающий в бесконечном море. И на его поверхность, подобно сточным водам на днище корабля, там и здесь просачивается Вода. Вещи – «родники», места выхода на поверхность сущности мира. Так, например, простая чаша с водой – это несколько глотков и та самая *бесконечная* вода, из которой состоим мы сами.

Или это огонь сгущается до воздуха, воды, земли и является тем, откуда всё возникает и чем всё поглощается?

Кто прав? Фалес или Гераклит? Правы оба. Ибо вода – вселенское влажное вещество; огонь – космический вечный огонь. Это различные способы присутствия божественного в вещах. Ибо бог – это умный огонь или одухотворённая вода. Та внутренняя сила сгущений и разряжений, любви и вражды, которая укоренена в Начале всех вещей.

Прав Анаксимандр с его бесконечным первовеществом «апейроном». Прав Демокрит с его неисчислимыми «атомами».

Ибо как ещё представить себе мир члену гражданской общины? Когда родовая субстанция мира – «кровь» – перестаёт удерживать той тонкой пленкой, которую мы называем реальностью, вулканическую пульсацию жизни и смерти.

Система кровнородственных отношений основана на человеческих различиях качественного характера – разнородных «животных» (тотемных) началах. И мир являет себя сновидным зрелищем клановой борьбы мифологических сущностей. Архаический мир – коллективный сон общины. В нём маска и есть сущность человека. Танец масок, система взаимоподстановок качеств, символических ценностей и есть мир. Мир без глубины, мир магических сил. В нём человек – ставка в игре социальных обменов – даров, жертвоприношений. Эта поверхность социальных обменов не оставляет места для психологических углублений, «пещер» духа, в которых можно «протрезветь», «расколдоваться» от дионисийской вовлечённости в мир. Натурфилософ, перефразируя Ницше, – первый трезвый среди поголовно пьяных, первый «проснувшийся» от коллективного сна. Но ещё исполненный тёплой неги сновидения. Видящий божественность «простой» воды, огненность огня, способный обжечься идеей.

Философия появляется как тревога по поводу возникающего ощущения глубины мира. Ощущения того, что маска – это всего

лишь маска, «видимость», пусть и несущая на себе явственный отпечаток мира сущностей. В сновидении нет тревоги. Сновидение есть сцена ужаса и наслаждения. Тревога возникает как послеобраз сна для того, кто *видел* это. В мире масок есть видение, но нет видящего. Есть показывание себя миром. Но нет *зеркала*, возвращающего человеку его индивидуальный облик в качестве устойчивого образа.

Что возвращает человеку его собственный образ, вокруг которого витает демонический голос «познай самого себя»? Что связывает граждан полиса, когда первовеществом мира вместо «крови» становится «вода»?

Гражданская форма социальной организации основана на идее равенства индивидов и количественной регуляции политической сферы – количество голосов как исток закона, количество граждан как принципиальный фактор внутренней и внешней политики (городской колонизации). Соответственно мир созерцается в виде безличных элементов, которые могут бесконечно перекомбинироваться, соединяться и разъединяться под воздействием «мировых» (анонимных, политических) сил симпатии и антипатии.

Гражданская община вводит принцип индивидуации, зазора между «лицом» и «маской» – частным интересом и проскальзывающей под маской универсальностью гражданства. Онтология есть предельная форма легитимации нового социального порядка. Ибо состояние, в котором застают себя граждане полиса, – это гражданская война. Непрерывная внутренняя война партий (демоса, аристократии, олигархии, плутократии, тиранов) и юридических столкновений частных интересов. Постоянные конфликты с другими полисами, вплоть до геноцида. И не в последнюю очередь – колонизация: скученная жизнь вдали от метрополии в пределах городской стены, за которой враждебная стихия варваров. Это диктует необходимость политики дружбы в ситуации непрерывного агона, когда мышцы грека сведены судорогой ненависти (Ф. Ницше). Философия – колониальное изобретение, которое затем реэкспортируется в метрополию: производство Единства перед лицом Иного (варвары, рабы) в состоянии гражданской войны. Культ «умного огня» гражданской жизни, фундаментальной общности гражданского интереса под покровом повседневного агона. Культ полиса как экстерриториального Вечного Города.

Равенство – идея идей полиса. В изложении Платона, Сократ перед смертью в качестве опорной точки разъяснения смысла своего учения об идеях обращается к идее равенства. Собеседникам Сократа кажется самоочевидным тезис о том, что отношения равенства между отдельными вещами (например, брёвнами) возможно лишь при условии, что «мы непременно должны знать равное само по себе ещё до того, как впервые увидим равные предметы» (Платон, *Федон*, 75*a*). Равенство есть Форма, которая извне накладывается на отношения вещей и предсуществует им (постоянно иллюстрирующие идею равенства платоновские «брёвна»

отсылают к «материи» – древесине). По её образцу Платон говорит и о прочих видах бытия самого по себе (прекрасное само по себе, справедливое само по себе и т. п.).

Демократия

Метафизическое открытие Формы (первоэлементов, идей) совершается изнутри полисных демократических практик. Размышления о присутствии всеобщности, делающей равными, примеси «бытия самого по себе» в вещах есть утверждающее воображение Закона. Ведь граждане равны не между собой по отдельности (как брёвна), но сообща перед законом.

Закон устанавливает социальную тотальность: единство всех граждан (что практически значит «всех людей», учитывая автономность полиса) по признаку их свободы (связанной с совместным владением рабами, оружием и словом) и практики реализации этой свободы (политика, война, искусство). Вся политическая жизнь полиса основана на причастности каждого свободного Закону – на равноценности каждого гражданского голоса. Это значит, прежде всего, что голос здесь понимается буквально, а не как тот овеществлённый в виде камешка или бюллетеня «голос», который отчуждается в управление избранным лицам, подобно тому как мы передаём в доверительное управление банкам и фондам свои сбережения.

Что значит «отдать свой голос»? Момент политической истины, когда идея равенства (один гражданин – один голос) переживается с ритуальной полнотой. Когда люди буквально становятся подобными «атомами» единой политической субстанции. Когда форма закона (принятия закона) оказывается более существенной и «вечной» по отношению к самому принятому закону (относительно несовершенному и временному).

Но политическая истина предполагает, что голос каждого, прежде всего, может быть *услышан*. Демократия вокальна, закон воспроизводит себя в риторической стихии площади – от повседневных «праздных» разговоров (субстрата философии)[2] и мелких судебных разбирательств до судьбоносных решений народного собрания. Вся толща повседневности гражданской жизни пронизана политическим началом – настройкой «слуха», способности суждения («фронесис»). Ибо в этой способности сплавлены вкус и власть, понимание и приговор. Это способность сказать, чтобы быть понятым в данном кругу, способность услышать меру обще-

---

2 По замечанию Алексея Лосева, изначально в текстах Платона «художественно» изображались философствующие люди, драматургия поисков истины, а не методическое изложение самой истины (к чему тяготеют поздние «диалоги»). С распадом афинской публичной сцены исчезают и классические формы философии, прежде всего диалог, «поскольку отмерли его живые корни» (Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. *Платон. Аристотель.* М.: Молодая гвардия, 2005. С. 197).

значимости в речи другого – что, в конечном счёте, является вопросом жизни и смерти для члена городской общины. Способность суждения заполняет изменчивый зазор между законом и его применением. Фронесис и логос, действенность публичного слова определяют бесконечное асимптотическое сближение-расхождение политической воли общины и собственного интереса.

Здесь выясняется социальный смысл вопрошания о Начале. Он заключается не в сомнении по поводу того, что первично, но в прояснении способов присутствия общего в частном.

Философия возникает из «слепых» практик прямого представительства как «видение мира», открывающее перспективу Блага. Блага как Вещи, общей всем, предметом равной заботы и основанием равенства – тем, что обретёт чеканную латинскую формулу «*res publica*». Вещи, внеположной миру повседневной прагматики, являющейся, однако, условием возможности самой политической реальности бесконечного согласования частных интересов ввиду Блага.[3]

Философское вопрошание есть утверждение общего смысла двух различных практических проблем: как гражданин представлен на политическом уровне и как индивид представляет себя самого. Иными словами, *Теория* удерживает меру неразличимости областей политического и психологического в рамках агональной театральности полиса.

Как интерес отдельного гражданина может быть представлен на уровне социальной тотальности? Как он сам должен представлять общий интерес, быть «голосом» Закона? Как в связи с этим он представляет самого себя, героем какой истории? Все эти вопросы сплетаются философским вопрошанием в парадокс публичной сцены – как представлять других в своём «лице» и видеть себя с точки зрения других; как регулировать фрустрирующий зазор взаимообратимости между позициями «зрителя» и «актёра». Философское вопрошание уходит корнями в «процедурные» вопросы демократии, пропорции и прозрачность прямого представительства. Соответственно, предметом философской заботы является общее чувство меры.

Начиная с практических аспектов политической жизни. Так, оптимальное количество избирателей составляет, по Платону, порядка 5000 домохозяйств. Ограниченность полиса позволяет всем свободным гражданам принимать участие в народном собрании, и голос каждого может быть услышан всеми, *«городом и миром»*. Административное деление афинской общины, подобно Парфенону, основывается на системе политических пропорций: *десять*

[3] «Счастье – это нечто общее для многих, ведь благодаря своего рода обучению и усердию оно может принадлежать всем, кто не увечен для добродетели» (Аристотель. *Никомахова этика*, 1099*b*). В то же время «“благо” как нечто общее, объединённое одной идеей, не существует. [В том смысле, что] человек не мог бы ни осуществить его в поступке, ни приобрести...» (там же, 1096b).

территориальных фил с равным представительством в 50 человек в государственном совете, более 5000 присяжных в суде и т. д. Постоянная и соразмерная вовлечённость всех граждан в управление полисом обеспечивается ротацией, при которой каждый гражданин в своей жизни занимает практически все административные должности, более трети своего времени жертвуя на исполнение публичных обязанностей.

Онтологические образы гармонического космоса и этические системы также воплощают в себе заботу о мере. Так, этика («желание законодателя») Аристотеля заключается в определении меры качеств (когда нехватка щедрости, например, становится скупостью, а её избыток – мотовством, нехватка мужества – трусостью, избыток – безрассудством и т. д.) и на этом основании – сущности добродетели как равенства между нехваткой и избытком данного качества.

Именно забота о мере сталкивает философа ещё с одним неузнанным истоком мысли в виде её низменного предмета. Того, что связывает людей буквально с помощью воды, «зеркально» возвращая им нечто невиданное – сорванные маски.

Деньги

Ещё в гомеровскую эпоху торговля имела местный меновый характер. Возникновение философии в ионийских колониях «совпало» с началом чеканки монеты, что привело к перемещению морской торговли в центральную зону экономической жизни (первые деньги делаются скорее из воды, чем из «воздуха» спекуляций). Политика становится тем, что накладывает печать на товарно-денежные отношения. Прежде всего, клеймо полиса гарантирует меру ценности монеты (изначально – вес).

Деньги представляют собой общее согласие граждан относительно их (денег) ценности для облегчения торговых отношений. И пусть кажется, что это согласие подкреплено качествами самих «электронных» денег («электрон» – сплав золота и серебра, использовавшийся при изготовлении первых монет). Но по сути деньги являются непрозрачным покровом, «маскирующим» – порождающим – отсутствие любого качественного содержания, порой буквально «котом в мешке»:

> «Например, у карфагенян в ходу такая монета: в небольшой кусочек кожи завёртывается нечто, весящее приблизительно около статера, но что именно завёрнуто, не знает никто, кроме сделавших это. Затем, опечатав этот свёрток, его пускают в употребление, и тот, кто больше других приобрёл таких свёртков, считается владельцем наибольшего количества денег и самым богатым» (Платон, *Эриксий*, 400a).

Это значит, *во-первых*, что под гарантии полиса гражданин может проецировать за этот занавес любое содержание, подставлять на место денег необходимые ему качества. Что является ещё

одним моментом той особой «онтологической» тревоги, принимающей форму поиска первовещества, субстанции. Это стремление опереть видимое разнообразие вещей на что-либо более надёжное, это исходное философское удивление от «пёстрого многообразия форм» (Фалес), ощущение их несамостоятельности и зыбкости – не является ли всё это инверсией того, что на поверхности социальных обменов уже настойчиво являло себя как зыбкий покров качеств? Деньги – изнанка идеи равенства «как такового», предсуществующего вещам. Философия компенсаторно воспроизводит явление всеобщего эквивалента[4] на «другой сцене» истории, проекцией которого выступает само понятие как форма мысли (Т. Адорно). *Во-вторых*, равенство на экономической сцене предполагает то, что люди договариваются между собой за «занавесом» временной приостановки личных отношений, делегируя их самим вещам, то есть своеобразную форму представительской демократии, когда «представители» лишаются любых качеств.

Деньги размыкают частный интерес в бесконечность, подрывая основу добродетели, меру полисного соотношения общего и частного, меру качеств. Они выступают «зеркалом», возвращающим гражданину его абстрактную всеобщность как сорванную публичную маску (стремление *отличиться* в качестве представителя городской общины, перед лицом своих сограждан).

Становление философии связано с демократическим ограничением эффектов денежного обращения в отношении общественного Блага. Демократические реформы Солона, в результате которых и сформировался классический греческий полис, явились реакцией на то, что деньги превратились в ловушки рабства для свободных людей.

Буквально, ибо деньги позволяли накапливать ценности, не растрачивая ритуально излишки во имя Блага, и мелкие землевладельцы начали попадать в растущую долговую зависимость от новой фигуры кредитора. Зависимость, которая привела к массовому кабальному рабству граждан.

И *этически*, ибо деньги подрывают фундаментальный принцип меры, пробуждают в гражданине «тысячи побуждений к ненасытному и беспредельному стяжанию», а это – «самое великое зло» (Платон, *Законы*, 870*a*).

> «А те, кто признаёт беспредельное, невольно отвергают благо как таковое; между тем никто не принимался бы за какое-нибудь дело, если бы не намеревался прийти к какому-нибудь пределу» (Аристотель, *Метафизика*, 994*b*).

---

4 Ср.: Гераклит: «Огонь – первоэлемент, и все вещи – обменный эквивалент огня (*Фрагменты ранних греческих философов.* Часть I. М.: Наука, 1989. С. 177). Или: «На огонь обменивается всё и огонь – на всё, как на золото – товары, и на товары – золото» (Платон. *Собрание сочинений в четырёх томах.* Том 2. М.: Мысль, 1993. С. 430).

Для Аристотеля несвобода – это преступление меры, крайним проявлением чего является искусство бесконечного накопления денег («хрематистика»), ремесло ростовщиков, «недостойное свободных» (Аристотель, *Никомахова этика*, 1122*а*). Деньги, способные порождать новые деньги, выглядели для античной философии «противным природе» воплощением общественных сил, выведенных из-под гражданского контроля и подрывающих основания полисной жизни.

Философия не только культивировала меру присутствия общего в частном, задавая «камертон» социальной жизни, не только помещала деньги в фокус этической критики, но и социологически являла собой нечто вроде идеального полиса, будучи чем-то средним между свободной корпорацией и религиозным союзом[5] (типа Академии или Ликея), отрицавшим возможность «эквивалентного» обмена знаний на деньги (например, меру полученной мудрости каждый мог определить сам и внести плату по собственному усмотрению).

***

Этот краткий экскурс в социальные начала философии призван послужить фоном, на котором проступил бы масштаб антифилософского характера нашей эпохи. Философия, как и всё гуманитарное знание, становится контент-генерирующим придатком к информационным технологиям как форме маркетинга образовательных услуг. В поле медиа частная, интимная, жизнь индивида превращается в последнюю истину его существования, а высказывания относительно конститутивного присутствия общего в частном объявляются тоталитарными утопиями. Представительская демократия растворяется в симулятивности медиарепрезентаций. Когда культура городских сообществ вытесняется корпоративными *life styles* и с распадом классической публичной сцены мы оказываемся в мире глобального паноптикона и невротических «приватных театров».

В этом контексте судьба философии должна быть понята как более глубокий исторический симптом, связанный с системным кризисом базовых демократических принципов. На этом фоне объявление «банкротства» философии выглядит циничным неолиберальным жестом, утверждающим абсолютную власть денег перед лицом того, что в европейской цивилизации служило их общественным противовесом.

Долг философии – сохранять традицию *вопрошания о началах* перед лицом всё более эффективных медиамашин, стирающих па-

[5] Ещё во времена немецкой классической философии, отмечает Адорно, философия была производством того «коллективного языка», который «служил средством взаимопонимания для небольшого круга немецких интеллектуалов» (см.: Адорно Т. *Для чего ещё философия*, наст. изд.).

мять о них. Сохранять изначальный политический пафос философии перед лицом самодостаточных экономических императивов. Такие фигуры, как Фредрик Джеймисон с его рефлексией о кризисе репрезентации (социальной и эстетической) или Славой Жижек с его параллаксом индивидуального и социального в недрах самого индивида (параллаксом денег и демократии, если хотите), являются, на мой взгляд, примерами той *философской* работы, которая удерживает утопическое измерение Блага, имея в виду одновременно политическую «поверхность» и психоаналитическую «изнанку» современного индивида. Без этого измерения все упования на эффективность и расчёты на получение своей доли удовольствия от конкретных благ обернутся лишь увеличением клиентуры у психоаналитиков. Но на психоаналитической кушетке вопрос о началах будет поставлен более жёстко.

ВОЗМОЖНА ЛИ ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОМ УНИВЕРСИТЕТЕ?

Анатолий Михайлов[1]

Abstract

Recent developments in higher education indicate a diminishing role of humanities, especially of their integral part – philosophy. Having been previously a core element of university curriculum it is becoming gradually marginalized and its very existence as a discipline is presently seriously undermined.

The article addresses the issue of painful transformations that philosophy has been experiencing starting from the beginning of the twentieth century. Special emphasis is made on attempts to make philosophical thinking receptive to the impulses from literature and art. In this context it requires from philosophy in its non-metaphysical form the recognition of the necessity to elaborate a different language for articulation of its content.

Keywords: education, the history of philosophy, metaphysics, language, translation, Kant, Heidegger.

«Обладаем ли мы пониманием того,
что такое философия? Нет!»
Мартин Хайдеггер

«Профессиональная философия не может
быть философией творческой».
Николай Бердяев

Как известно, философское знание возникло задолго до того, как оно стало преподаваться в качестве особой дисциплины в университетах. Вместе с тем на всём протяжении своего существования философия, подчёркивая оппозицию по отношению к состоянию сознания, которое обозначалось в качестве мнения или обыденного здравого смысла, проявляла особое внимание к тому, *каким* образом может быть транслировано её содержание. При этом осознаваемые трудности приобщения к философии были обусловлены отчётливым пониманием, что в данном случае речь идёт не просто об усвоении существующего в готовом виде содержания, но о совокупности многообразных усилий, направленных на трансформацию как способа мышления, так и самой жизненной позиции. Как отмечает Платон в *Седьмом письме*, речь идёт о том, действительно ли человек, «как пла-

[1] Анатолий Арсеньевич Михайлов – доктор философских наук, академик; ректор Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва).

менем, охвачен жаждой философии», или же он набит «ходячими философскими истинами»[2]. В связи с этим Платон считает необходимым «показать, что из себя представляет философия в целом, какие сложности она с собой несёт и какой требует затраты труда»[3].

> «И такой человек, – продолжает Платон, – если он подлинно философ, достойный этого имени и одарённый от бога, услыхав это, считает, что слышит об удивительной открывающейся перед ним дороге и что теперь ему нужно *напрячь все силы*, а если он не будет так делать, *то не к чему и жить*»[4].

Таким образом, Платон отказывается признавать «подлинными философами» тех, кто не способен ревностно заниматься философией и обладает лишь налётом «кажущегося знания, как люди, кожа которых покрыта загаром»[5]. В то же время он осознаёт опасность пробуждения несправедливого, по его мнению, презрения к философии, которое может быть инициировано пагубностью её же *собственных* попыток «написать или сказать ... в понятной для многих форме»[6], ибо в конечном счёте речь идёт о том, что с трудом поддаётся осмыслению и вообще «не может быть выражено в словах»[7]. Иными словами, философия с самого начала не воспринимает себя в качестве знания, доступного для усвоения многими.

Мы знаем также, сколь сложными были духовные поиски учителя Платона – Сократа. Прежде чем приступить к неутомимой деятельности по приобщению к философскому мышлению, сам Сократ прошёл через мучительнейший процесс собственного духовного становления, который с таким мастерством описан им в диалоге *Федон*. Повествуя о трудностях этого пути, Сократ отмечает, что у него «была настоящая страсть к тому виду мудрости, который называется познанием природы»[8]. «Мне представлялось чем-то возвышенным, – вспоминает он, – знать причину каждого явления...». Однако результатом его поисков стало признание: «Я окончательно ослеп и утратил даже то знание, что имел прежде»[9].

> «Теперь, – заключает Сократ, – я далёк от мысли, будто бы знаю причину хотя бы одной из этих вещей»[10].

Не помогли ему и надежды обрести учителя, который способствовал бы обнаружению «причины бытия». Такого учителя он пытался найти в Анаксагоре, предполагавшем, что в основе всего существующего лежит ум. «С величайшим рвением принялся я за

---

2 Платон. *Сочинения в трёх томах*. Т. 3(2), 340b. М.: Мысль, 1972. С. 541.
3 Там же, 340c.
4 Там же (курсив мой. – *А. М.*).
5 Платон, указ. соч., 340e.
6 Платон, указ. соч., 341d.
7 Там же, с. 341.
8 Платон, указ. соч., т. 2, 96a, с. 65.
9 Там же, 96d, с. 66.
10 Там же, 96e.

книги Анаксагора, – продолжает своё повествование Сократ, – …<но> с вершины изумительной этой надежды … я стремглав полетел вниз, когда, продолжая читать, увидел, что Ум у него остаётся без всякого применения и что порядок вещей вообще не возводится ни к каким причинам, но приписывается – совершенно нелепо – воздуху, эфиру, воде и многому иному»[11]. И тогда, отмечает Сократ, «я решил, что надо прибегнуть к отвлечённым понятиям и в них рассматривать истину бытия…»[12].

Нетрудно заметить, что, отвергнув принципы, лежащие в основании учения Анаксагора, и убедившись в том, что они являются произвольными, Сократ не утруждает себя аргументами, полагаясь в своих духовных поисках на *отвлечённые* понятия. Этим шагом Сократ способствует основанию традиции обособления, выраженного посредством понятий интеллигибельного мира. Иными словами, *понятием* в конечном счёте определяется сущность вещей, в *понятии* находится мерило истины всякого рассуждения или действия. Вместе с тем нельзя не признать, что природа сократовского диалога, являвшегося прообразом того, что в дальнейшем стало выступать в качестве преподавания философии, имеет отличительные черты, позднее существенно утраченные в практике университетской жизни, всё более принимающей форму подготовки «философских кадров».

При всей неопределённости и расплывчатости трактовки «предмета» философии, на раннем этапе её существования и на протяжении многих последующих столетий в ней постоянно предпринимались усилия по сохранению и удерживанию в поле зрения содержания, которое имело самое непосредственное отношение к человеку и его жизненной позиции. Это находило своё выражение в том, что сам способ артикуляции такого содержания решающим образом воспринимался как зависимый от того, *кто* оказывается к этому причастен.

В панегирике Сократу платоновского диалога *Пир* Алкивиад пытается передать это ощущение опыта *потрясения*, которое он испытывал от процесса общения с Сократом[13]. Он уподобляет Сократа силенам и приписывает ему божественную силу воздействия. Эффект речей Сократа сравнивается с разрядами морского ската или укусами гадюки. Алкивиад свидетельствует о том, что он «был укушен чувствительнее, чем кто бы то ни было, и притом в самое чувствительное место – в сердце, в душу – называйте это как хотите, укушен и ранен философскими речами, которые впиваются в молодые и достаточно одарённые души сильней, чем змея, и могут заставить делать и говорить всё, что угодно»[14].

Вместе с тем участники диалога отчётливо осознают, что при всём интеллектуальном превосходстве Сократа артикуляция

[11] Платон, указ. соч., т. 2, 98bc, с. 68.
[12] Там же, 99e, с. 70.
[13] Там же, с. 147–155, 215–222.
[14] Платон, указ. соч., т. 2, 218a, с. 150.

позиции собеседников всегда происходит в атмосфере *критического отношения к самому себе и открытости по отношению к точке зрения другого*. При этом сам характер обсуждаемых проблем настолько сложен, что порой вообще отсутствует претензия на их окончательное решение, а сам Сократ, как известно, далеко не всегда представлен Платоном в качестве очевидного победителя в полемике со своими оппонентами.

Эволюция постсократовской философской традиции свидетельствует наряду с прочим о постепенной утрате критического отношения философского мышления к своему собственному состоянию и появлении в философии нарастающих притязаний на обладание абсолютной точкой отсчёта, позволяющей претендовать на особый, «привилегированный» характер знания. В последующей традиции философии «отвлечённые понятия», воспринятые Сократом в качестве основополагающего исходного принципа, претерпели соответствующую трансформацию в понятийно-категориальном мышлении Платона и Аристотеля, а также представителей многих поколений философского мышления. Эти процессы автономизации философии, её отказа «от исследования бытия»[15], превращения в самодостаточную дисциплину стали набирать обороты в такой мере, что даже драматические импульсы духовного наследия раннего христианства, обозначившие своё противодействие по отношению к автономной теории, не смогли оказать существенного влияния на постепенно проступающие контуры герметичности философского знания.

В итоге, практически вплоть до XX века философия демонстрировала удивительную невосприимчивость ко всему тому, что в религии, литературе и искусстве являлось предметом напряжённых духовных поисков. Более того, она тщательно и ревностно оберегала «суверенность» своего становящегося всё более стерильным мышления. Свою лепту в развитие философской традиции внесли такие мыслители, как Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант, Гегель и многие другие. В результате, «превратившись в мысль о мысли, вместо того чтобы быть мыслью о жизни» (Г. Марсель), философия оказалась в крайне деликатной ситуации невозможности продолжения своего существования в прежнем виде.

В этом смысле ницшеанская критика в адрес Сократа как родоначальника традиции абстрактно-рационального мышления представляется не лишённой определённых оснований. В конечном итоге, за исключением отдельных школ аналитической традиции и сциентистски ориентированного философского мышления, философия XX столетия оказалась в состоянии драматического переживания крайне болезненных процессов переосмысления этих закреплённых в различных направлениях философской мысли фундаментальных оснований и принципов – процессов, которые не завершились и по сей день.

---

15 Платон, указ. соч., т. 2, 99d, с. 70.

Язык философии

Признание невозможности искусственного языка для выражения содержания философского знания не уберегло философию от догматического допущения «изоморфизма, существующего между языками»[16]. То обстоятельство, что философия неизбежным образом артикулирует себя в различных языках, каждый из которых обладает определённым содержательным потенциалом философского мышления и является продуктом взаимодействия многообразных факторов исторического развития, ещё в большей мере затрудняет приобщение к философии.

Однако даже такие языковые традиции, как немецкая, английская или французская, существенно выделяющиеся многообразием философских текстов, сталкиваются с далеко не простой проблемой необходимости перевода этих текстов с древнегреческого или латинского. С другой стороны, коммуникационное взаимодействие представителей профессионального философского сообщества, принадлежащего к различным языковым мирам, также сопряжено с далеко не всегда успешно преодолеваемыми трудностями перевода, которые почти неизбежным образом влекут за собой модификацию или искажение содержания.

Проблема является более серьёзной, чем это традиционно осознаётся. Мы можем, разумеется, с иронией относиться к известному высокомерному высказыванию Гегеля о том, что его философия не может быть выражена на французском языке. Вместе с тем как быть с наличием грамматических, морфологических, синтаксических и прочих особенностей, отличающих один язык от другого и не позволяющих порой без утраты смысла воспроизводить философское содержание в стихии иной языковой среды? Как быть, например, с тем, что в английском языке насчитывается 240 тыс. слов, не считая производных, в то время как во французском – 93 тыс. слов, включая производные?[17]

На проблему адекватного воспроизведения смысла в контексте трудностей, проистекающих из определённого состояния конкретных языков, в своё время обращал внимание Владимир Соловьёв, проводя различие между крайне важными для философского мышления понятиями *реальности* и *действительности*:

> «Нечто имеющее внутреннюю действительность может не быть реализовано и не имеет, следовательно, реальности. Творческая идея художника имеет действительность, но лишена реальности, пока не будет осуществлена во внешнем материале. Действительность и реальность относятся между собою как производящее и произведённое, как *natura naturans* и *natura naturata*. Несмотря на это ясное логиче-

---

16 Simon J. Ende der Herrschaft? Zu Schriften von Emmanuel Levinas in deutschen Übersetzungen // *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*. 1985. Bd. 10. Nr. 1. S. 45–46.

17 См.: Сенгор Л. Англоязычная и франкоязычная культуры: сравнительный анализ // *Культуры*. 1985. № 2. С. 85.

ское различие двух понятий, не все новые языки имеют по два слова для их обозначения. Тогда как в русском и немецком языках кроме слов *реальность*, *Realität*, которые общи им с французским *réalité* и английским *reality*, будучи взяты из одного общего источника – латинского языка... – в русском и немецком кроме этого общего слова есть особенное коренное слово *"действительность"*, *"Wirklichkeit"*, так что оба эти сродные, но *различные* (выделено мной. – *А. М.*) понятия имеют определённое соответствующее выражение, – во французском и английском, напротив, одно слово, обозначающее реальность, служит и для обозначения действительности, так что здесь оба понятия отождествляются, или, собственно, понятие действительности исчезает, будучи поглощено понятием реальности. В силу своего языка француз или англичанин могут признавать только реализованную, вещественную действительность, ибо для выражения нереальной собственной действительности у них нет слова. Этому соответствует склонность этих народов придавать значение только тому, что реализовано в твёрдых, определённых формах... Отождествление существования вообще с существованием вещественным или исключительное признание этого последнего и отрицание всякой вещественной действительности выразилось в английском языке особенно резко в том, что для понятия *"ничто, nichts"* в этом языке употребляется слово *"nothing"*, которое, собственно, значит *не вещь* или *никакая вещь*, и точно так же для понятия *нечто* или *что-нибудь*, *etwas* – слово *"something"*, то есть *некоторая вещь*. Таким образом, по смыслу этого языка только вещественное бытие, только вещь есть нечто, а то, что не есть вещь, тем самым есть ничто: *what is no thing is nothing of course*. С таким же грубым реализмом англичанин говорит *nobody*, *somebody*, то есть *никакого тела*, *некоторое тело*, вместо *никто*, *некто*. Французский язык представляет эту особенность не так резко (хотя и в нём нечто – *quelque chose*), но зато в других случаях он гораздо беднее английского. Так, он имеет только одно слово *"conscience"* для выражения двух столь различных понятий, как *сознание* и *совесть*, точно так же существо и бытие выражаются по-французски одним словом *"être"*, а дух и ум – одним словом "*esprit"*»[18].

Вл. Соловьёв делает достаточно радикальные выводы из своего анализа. Он считает, что, в конечном счёте, из-за «бедности языка» во Франции успехи философии в этой стране являются весьма скромными, и всё то, что было создано после Декарта и Мальбранша, «состоит из отголосков чужих идей и бесплодного эклектизма»[19]. Что же касается англичан, то они, по его мнению, «вследствие грубого реализма, присущего их уму и выразившегося в их языке, могли разрабатывать только поверхность философских задач, глубочайшие же вопросы умозрения для них как бы совсем не существуют»[20]. Подобного рода оценки могут показаться непри-

18 Соловьёв Вл. С. *Сочинения в двух томах*. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 286–288.

19 Соловьёв, указ. соч., с. 288.

20 Там же.

вычно резкими для такого глубокого и, как правило, не оперирующего непродуманными высказываниями мыслителя, каким является Вл. Соловьев. Вместе с тем эта проблема слишком серьёзна, чтобы от неё можно было просто отмахнуться: она существенно влияет на то, *в каком виде и в каком качестве* предстаёт в каждом конкретном случае философское знание.

Сходные с Вл. Соловьёвым мысли высказывает и Ф. Шеллинг. В своих ранних философских произведениях он обращает внимание на крайнюю важность *языковой* артикуляции содержания философии, отмечая при этом, что большая часть философов «ещё не использовала преимущество, которое им предлагал язык»[21]. Он считает, в частности, непозволительным, что «слова: бытие (*Sein*), наличное бытие (*Dasein*), существование (*Existenz*), действительность (*Wirklichkeit*) – едва ли не все употребляют почти совершенно равнозначно»[22].

> «Однако, – продолжает Шеллинг, – очевидно, что слово *“бытие”* (*Sein*) означает чистое, абсолютно положенное бытие, а наличное бытие (*Dasein*) уже этимологически означает обусловленное, ограниченное положенное бытие. И однако все обычно говорят, например, о *“наличном бытии* (существовании) (*Dasein*) *Бога”*, как будто Бог действительно мог бы существовать (*dasein könnte*), т. е. мог быть положен обусловленно и эмпирически»[23].

Нетрудно заметить, что Шеллинг, говоря о том, что «философы всех времён и всех партий» предпочитают применительно к Богу использовать *обусловленные* понятия в своём стремлении «сделать Бога объектом», обращается к далеко не периферийной проблеме философского мышления и всей европейской интеллектуальной традиции. Мы сталкиваемся в данном случае, как, впрочем, и в вышеприведённых размышлениях Вл. Соловьёва, с *фундаментальной проблемой влияния языка на содержание мышления*. Шеллинг задаётся вопросом, который в дальнейшем окажется ключевым для позднего Хайдеггера: насколько существующий в философии язык, имеющий дело с обусловленным бытием – Dasein, Seiende, – применим для артикуляции онтологической сферы безусловного бытия? Совершенно понятно, что эти замечания Шеллинга не могут быть отнесены к разряду имеющих лишь сугубо терминологический характер. Они адресованы прежде всего Канту, который в *Критике чистого разума* затрагивает вопрос *доказательства существования* (*Dasein*) Бога. Однако, как известно, в существующих на русском языке переводах *Критики чистого разума* немецкий термин *Dasein* почему-то переводится как *«бытие»*[24].

---

21 Шеллинг Ф. *Ранние философские сочинения*. СПб.: Алетейя, 2000. С. 77.
22 Шеллинг, указ. соч.
23 Там же.
24 Последний вариант нового переработанного перевода *Критики чистого разума*, изданного в Москве в 2001 году, является, несомненно, серьёзным достижением коллектива специалистов-кантоведов

Возникает вопрос: в какой мере представленный русскоязычному читателю текст *Критики чистого разума*, столь важный для понимания содержания философской традиции, действительно воспроизводит смысл того, что имел в виду Кант? Хотелось бы отметить, что в данном случае мы имеем дело с практикой перевода произведения, к которому на протяжении более полутора столетий были причастны известные специалисты в сфере философии, среди которых находились и такие известные, как Н. Лосский. Можно лишь предположить, какими могут быть издержки работы многочисленных энтузиастов, отваживающихся «переводить» лишь на основании «владения» языком и необходимости отчитаться за полученные гранты!

Однако как же быть с тем, что, полагаясь на такие переводы, мы зачастую приписываем автору то, что он совсем не предполагал? Несём ли мы, причисляющие себя к представителям философской профессии, ответственность за то, что тем самым лишь усугубляем путаницу в головах доверяющих нам энтузиастов, воодушевлённых возможностью приобщения к философии?

Продолжая эти размышления, вспомним также известный девиз феноменологического движения, который был возвещён Э. Гуссерлем, обозначившим новое начинание в европейской философии XX века – феноменологию. Было бы также опрометчивым полагаться на закрепившийся в русском языке перевод девиза *«Zu den Sachen selbst»* посредством русского *«К вещам самим»*, как, впрочем, и на аналогичную попытку его перевода на английский посредством *«to the things themselves»*. Возникает вопрос и в этом случае: в какой мере этот укоренившийся в употреблении перевод действительно воспроизводит смысл высказываемого? На каком основании мы берём на себя ответственность за то, что аутентично воспроизводим смысл сказанного Гуссерлем, который не счёл возможным употребить термин *«Ding»*, и оперируем таким переводом, который существенно искажает содержание?

В одной из своих программных работ *Zur Sache des Denkens*, в которой, кстати, Хайдеггер говорит о «конце философии», он обращает внимание на то, что *«Sache»* ни в коей мере не обозначает «нечто сущее» (*etwas Seiendes*)[25]. Он указывает на то, что в немецком языке посредством слова *«Sache»* выражается то содержание, которое подлежит осмыслению и в то же время является неочевидным, спорным (*strittig*), проблемным. Этим словом, к примеру, в юридической практике обозначают конфликтную природу дела. Цитируя *Седьмое письмо* Платона,[26] Хайдеггер говорит о том, что «мышление», преодолевающее ограниченность и исчерпан-

---

Германии и России. Однако и в нём, к сожалению, предостережение Шеллинга не принимается во внимание; см.: Кант И. *Сочинения на немецком и русском языках*. М.: Наука, 2006.

25 Heidegger M. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1988. S. 4.

26 Платон, указ. соч., т. 3(2), 341c7, с. 542.

ность философии, существующей в её метафизических формах, обращается к подлинной *«Sache»* мышления – *бытию*. Решающим при этом, однако, является осознание того, что «Бытие не есть вещь»[27]. Следует также отметить, что когда Гегель использует выражение *«Sache selbst»* во *Введении* ко второму изданию *Науки логики*, где *Sache* переводится на русский язык как «суть дела»[28], он использует это слово в контексте противопоставления философского мышления тому его способу, посредством которого отдельные науки обращаются к своей специфической предметности. Хайдеггер, в свою очередь, отмечает, что в выражении *«zur Sache selbst»* акцент приходится на *«selbst»* и в нём звучит призыв к «противодействию» (*«Abwehr»*) в отношении неправомерного понимания смысла и задач философии. Там, «где философия видит свою задачу в достижении абсолютного знания и в выявлении конечной очевидности»[29], она, как полагает Хайдеггер, изменяет своему собственному предназначению, подменяя суть (*Sache*) «пустыми разговорами о цели философии» и «пустыми отчётами о результатах философского мышления»[30].

Задаваясь вопросом о том, «почему философия в современную эпоху прекращает своё существование», Хайдеггер понимает под современной философией её «метафизическое состояние», попытки преодоления которого, предпринятые в том числе Марксом и Ницше, тем не менее не способствовали существенному изменению положения дел и лишь приводили к эпигонскому возрождению прежнего содержания в его различных модификациях. Вместе с тем Хайдеггер предупреждает против поспешной интерпретации применительно к философии самого слова «конец» (*Ende*) как того, что подразумевает её прекращение (*Aufhören*). Для него «конец философии» – это завершение её определённого состояния. Оно побуждает нас осмыслить задачи и вызовы «подготовительного мышления» (*vorbereitendes Denken*)[31], для обозначения содержания которого в нашем распоряжении вообще нет существующего языка. Тем самым Хайдеггер солидаризуется с призывом Ницше, который отмечал, что философы «не могут уже больше пользоваться готовыми понятиями, не могут только очищать и выяснять их, но должны сначала *создать*, *сотворить* их...»[32].

Фридрих Ницше был, как известно, одним из наиболее ярких «очернителей» философии. Нет нужды лишний раз приводить многообразные примеры инвектив в адрес философии, которыми столь обильно оснащено его наследие. Было бы, однако, опрометчивым не увидеть в их основании необычайную остроту ощущения

---

27 Heidegger, op. cit., S. 3.
28 Гегель Г.В.Ф. *Наука логики*. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 95.
29 Heidegger, op. cit., S. 71.
30 Ibid., S. 68.
31 Ibid., S. 67.
32 Ницше Ф. *Воля к власти*. Т. 9. М.: Московское книгоиздательство, 1910. С. 144.

этим мыслителем факта *утраты философией своей витальной силы*, превращения её в догматическую теорию, лишённую того содержания, которым она некогда обладала. Поэтому, подобно тому как антихристианские мотивы произведений Ницше отнюдь не являются свидетельством его «атеизма», но, напротив, есть проявление возвышающегося до уровня трагедии переживания «смерти» Бога, которой, по его убеждению, способствовало само же христианство, философия оказывается жертвой своей же собственной эволюции, приведшей её к превращению в абстрактную мысль и в конечном счёте к вырождению. При всём том, что наследие Ницше не прошло незамеченным для всей интеллектуальной атмосферы XX столетия, так называемая профессиональная философия и в этом случае далеко не всегда оказывалась в состоянии должным образом реагировать на крайне серьёзные упреки в свой адрес. Более того, представители «взвешенно-рационального» крыла философской профессии позволяли себе иногда снисходительно относиться к этой критике, объясняя её излишней экзальтированностью Ницше или его усугубляющейся болезнью[33].

Справедливости ради следует признать, что такого рода попытки осознания уязвимости принципов, лежащих в основании философского мышления, и соответствующего содержания, которое накопилось за длительную историю существования и зафиксировалось в доминирующих формах философской теории, отнюдь не являются необычными. Они восходят корнями к эпохе раннего христианства, явившегося реакцией зарождающегося *экзистенциального* опыта человеческого существования на трансформирующиеся под влиянием теоретической установки античности принципы философского мышления, и в различных своих вариациях воспроизводились на протяжении многих столетий, вплоть до XX века. Однако герметичный характер философии, её удивительная невосприимчивость к прозрениям таких мыслителей, как Гаман, Гёльдерлин, Кьеркегор, Ницше, воспринимаемых слишком часто в качестве *посторонних* по отношению к «профессиональному» философскому сообществу, в конечном счёте сослужили дурную службу философии и в XX веке, в контексте нарастающих дискуссий по поводу «смерти» философии, обусловили необходимость её радикальной трансформации.

В то же время в рамках «профессиональной» философии существовали и всё ещё существуют попытки уйти от ответа на крайне болезненные для неё вопросы, тем самым скорее усугубляя и без того изрядно пошатнувшийся её авторитет. Существуя в университетах в рамках институциональной деятельности, философия, не сумев извлечь должные уроки из позитивистской критики в свой адрес, слишком долгое время продолжала существовать в модусе

[33] Способным на такого рода реакцию следовало бы напомнить совет Ф. Юнгера: «О безумии Ницше следует молчать тем, у кого слишком мало рассудка и способности воображения, чтобы когда-либо сойти с ума в этом мире» (см.: Юнгер Ф.Г. *Ницше*. М.: Праксис, 2001. С. 176).

безмятежной уверенности в самой себе и пыталась навязывать себя в качестве «мировоззрения», «метода» научного познания или преобразования социальной реальности. При этом, претендуя на приписываемые самой себе особые полномочия, философия оказалась не в состоянии обратить столь часто культивируемый ею потенциал критики и в свой собственный адрес. Её критический запал не смог трансформировать себя в *метакритику*, к которой столь усиленно призывал Гаман Канта в своей полемике с ним и всем доминирующим умонастроением эпохи Просвещения. Однако даже там, где эти попытки всё же имели место, они реализовывались преимущественно в рамках обращения мышления к самому себе посредством того же понятийного арсенала мышления, предопределённого принципами, которые всё в большей мере обнаруживали свою произвольность и нежизнеспособность.

Как известно, эта участь постигла даже крайне радикальную по своим формам попытку преодоления тупиковости метафизической философии, предпринятую Хайдеггером в *Бытии и времени*. Это уникальное по масштабам своего влияния произведение, до сих пор оказывающее воздействие на самые различные области современной теории и культуры, осталось незавершённым и побудило немецкого мыслителя к ещё более радикальным шагам по переосмыслению традиционного понимания природы философского мышления. Однако вплоть до последнего времени университетская философия, как это неоднократно случалось и ранее, далеко не всегда оказывалась готовой к своему столь необходимому в ней же самой преобразованию, по-прежнему предпочитая культивирование «профессорской философии профессоров философии».

В этой ситуации, как отмечает Дж. Миллер, отнюдь не случайным является предпочтение, которое Ницше оказывает, в противовес академической философии, чтению Диогена Лаэртского:

> «Единственная критика философии, которая является возможной и даёт нечто, а именно – обнаружить, возможно ли в соответствии с ней жить, – этой критике никогда не обучали в университетах; всё то, что там преподавалось, была критика слов посредством других слов»[34].

Denken und Dichten

Понимание того, что Кант, являющийся одной из ключевых фигур европейской философской традиции, оказался удивительно нечувствительным к проблеме языка – проблеме, которая становится ключевой для панорамы философских поисков XX столетия, – относится к числу всё более привлекающих внимание в последнее время. Уже Гегель, обращавший внимание на ограниченность категориального мышления кантовского апри-

[34] Miller J. *Examined Lives. From Socrates to Nietzsche*. N. Y.: Farrar, Straus and Giroux, 2001. P. 9.

оризма, отмечал, что «философия вообще не нуждается в особой терминологии»[35]. В своей более чем пространной рецензии на сочинения Гамана, которая представляет собой, скорее, отдельную оригинальную работу, содержащую около 70 страниц текста, Гегель высказывает озабоченность по поводу опасной тенденции осмысления наследия Просвещения «в рамках сухой рассудочности и принципов холодной полезности, поверхностного ума и знаний»[36]. По мнению Гегеля, Гаман «проник в центр самой проблемы разума» и «рассматривает её в образе языка»[37].

Правомерность упреков в адрес Канта не только Гегеля, но и многих тех, кто вслед за Вико и Гаманом обратились к проблеме осмысления *языковой природы* человеческого существования в целом, осознавая опасность губительной для самой философии тенденции превращения её в абстрактную теорию, дистанцированную от реальных проблем бытия, связана с осмыслением методологически обоснованного Декартом и санкционированного Кантом противопоставления чувственности и рассудка. Как известно, Кант завершает *Введение* к *Критике чистого разума* указанием на то, что «существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно *чувственность* и *рассудок*»[38]. Вместе с тем он не сумел продвинуться в первой *Критике* дальше своего глубокого предвосхищения. И только на позднем этапе своего творчества, в своей последней *Критике*, Канту удалось обозначить проблему, должное осмысление которой могло бы быть весьма продуктивным для столь насущной трансформации всего философского мышления, способного преодолеть не только дихотомию чувственности и рассудка, но и традиционную субъект-объектную схему.

Речь идёт об интеллектуальной способности, которую Кант называет *Urteilskraft*. Однако и в данном случае мы опять-таки сталкиваемся с определёнными затруднениями по воспроизведению смысла того, что Кант подразумевает под этим термином, поскольку не только немецкое *Kraft* не в полной мере выражается посредством русского *«способность»*, но и коннотации, содержащиеся в немецком *Urteil*, не передаются при помощи русского слова «суждение». В дополнение к тому, что в немецком *Urteil* несколько в большей степени, чем, например, в русском, ощущается присутствие сопутствующего акцента, обозначающего приговор или решение суда, это слово в немецком, как это в своё время отмечал в изумительной по своей глубине миниатюре *Суждение и бытие* Гёльдерлин[39], указывает на *существование предшеству-*

---

35 Гегель, указ. соч., с. 83.

36 Гегель Г.В.Ф. О сочинениях Гамана // *Работы разных лет*. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 580.

37 Там же, с. 618.

38 См.: Кант, указ. соч. т. II, ч. 2, 1-е изд. (A), 1781, с. 45.

39 См.: Гёльдерлин Ф. *Гиперион. Стихи. Письма*. М.: Наука, 1988. С. 260–261.

ющего теоретическому уровню рефлексии онтологического основания, по отношению к которому «объект и субъект только и становятся возможны»[40]. В результате *Ur-Teilung – перво-деление –* указывает, как отмечает Гёльдерлин, на наличие той *бытийной* сферы, которая не позволяет себя артикулировать посредством производных от разделения на субъект и объект форм мышления. Иными словами, крайне насущной становится проблема *языка* выражения *онтологического* опыта – языка, не редуцирующего себя к традиционному понятийно-категориальному арсеналу философского мышления.

Как известно, понятие *Urteilskraft* употребляется Кантом уже в его первой *Критике*. Философ обращает внимание на то, что *Urteilskraft* «есть особый талант, который требует упражнения, но которому научиться нельзя», и «отсутствие его нельзя восполнить никакой школой»[41]. Он заключает свои размышления по этому поводу известной тирадой, которая достаточно хорошо знакома многим, но далеко не утратила своей актуальности и по сей день:

> «Отсутствие способности суждения есть, собственно, то, что называют глупостью, и против этого недуга нет никакого лекарства. Тупой или ограниченный ум, которому недостаёт лишь надлежащей силы рассудка и собственных понятий, может обучением достигнуть даже учёности. Но так как в таких случаях подобным людям обычно недостаёт способности суждения (*secunda Petri*), то нет ничего необычного в том, что встречаются весьма учёные мужи, которые, пользуясь своей наукой, на каждом шагу явно демонстрируют этот непоправимый недостаток»[42].

Это означает, как отмечает Ханна Арендт, что

> «суждение имеет дело с конкретным (*particulars*), и когда мыслящее *ego*, пребывающее в сфере всеобщего, преодолевает своё прежнее удаление и восстанавливает свою связь с миром конкретных явлений, обнаруживается, что ум (*mind*) нуждается в новом “таланте”, который заключается в способности обращения к конкретному и фактическому»[43].

Однако если Кант и обозначает проблему *Urteilskraft* уже в *Критике чистого разума*, то только в последней *Критике* она выступает в качестве проблемы, осмысление которой сопряжено для него с такими усилиями, что попытки её решения ставят под сомнение всю архитектонику его системы. Обращаясь к сфере прекрасного и пытаясь использовать по отношению к ней принципы, реализованные в сфере анализа природы познания и осмысления

---

40 Гёльдерлин, указ. соч., с. 260.

41 Кант И. *Критика чистого разума. Сочинения.* Том II. Часть 1. М., 2006. B173, с. 251.

42 Кант, *Критика чистого разума*, указ. соч., с. 251.

43 Arendt H. *The Life of the Mind.* San Diego, N. Y., L.: A Harvest Book, 1978. P. 215.

человеческой свободы, Кант обнаруживает принципиальную невозможность существующего в его распоряжении категориального мышления быть применённым к произведению искусства. Усилия Канта, направленные на реализацию обозначенной им в *Критике чистого разума* программы на этом достаточно позднем этапе его творчества, свидетельствуют об отчётливо осознаваемых им самим трудностях, подрывающих самую суть его системы трансцендентального идеализма в такой степени, что, по свидетельству некоторых комментаторов, «Кант иногда пишет в третьей *Критике* так, как якобы он не читал *Критику чистого разума*»[44].

Какие продуктивные выводы можно сделать из лишь намеченных Кантом в его последней *Критике* идей, проистекающих из сфер, запредельных по отношению к традиционному философскому мышлению, но в то же время потенциально способных содействовать коренной трансформации философии и приведению её в более жизнеспособное состояние?

Если мы попытаемся обратиться к особенностям происходящего в европейской традиции последних десятилетий, то обнаружим на первый взгляд не всегда объяснимый повышенный интерес таких философов, как Хайдеггер, Гадамер, Деррида, Рорти и многих других, к произведениям литературы и искусства. Было бы крайне наивным, однако, полагать, что обращение к поэтическим произведениям Пиндара, Гёльдерлина, Валери, Тракля, Целана или творчеству Ван Гога, Сезанна, Клее демонстрирует лишь попытки испытать себя на ниве литературоведения или искусствознания. В каждом отдельном случае мы имеем дело *не с теоретическими* исследованиями в сфере литературы или искусства. Речь идёт о существенно большем: *в современной философии происходит осознание ограниченности того опыта, который редуцирует себя к теории в её традиционной форме*. В отличие от множества философских теоретических трактатов и исследований, произведения Софокла, Шекспира, Данте, Достоевского, Кафки, Оруэлла и многих других, не формулирующих содержание своего творчества при помощи языка теории, обнаруживают свою *превосходящую способность выражения человеческого опыта*. Искусство, литература, художественное творчество в целом, с их *выраженным иным языком познавательным потенциалом*, способствуют тем самым восстановлению *целостности* человеческого опыта. Далеко не в последней степени это обусловлено принципиально иным отношением к языку не как понятию, но как к *Слову* в его евангелическом смысле. В этом случае Слово наделяется энергией особого эмоционального воздействия, оно приближается по эффективности воздействия к образу. «По существу нет никакой разницы между словом

44 Gregor M. Aesthetic Form and Sensory Content in the Critique of Judgment // *The Philosophy of Immanuel Kant*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1985. P. 185–199.

и образом» (см. в связи с этим крайне интересные размышления О. Мандельштама в его статье *О природе слова*[45]).

***

Перспектива будущего философии в университете зависит, прежде всего, от понимания миссии и задач университета в современном мире.

В 1945 году, в тяжёлое для Германии время духовного возрождения страны, Карл Ясперс выступает с известной работой *Идея университета*[46]. В предисловии Ясперс говорит о том, что университеты могут иметь будущее лишь в том случае, если в них удастся возродить их первоначальный дух. В связи с этим, по его мнению, университет не должен сводить свою роль к простой трансляции (*Überlieferung*) знаний, его задача – *Bildung*, «духовное формирование всего человека». В какой мере современные университеты справляются с этой ролью – вопрос, который вплоть до настоящего времени остаётся открытым. Более того, постепенно нарастает ощущение, что университетское образование во всё меньшей мере оказывается способным отвечать на вызовы глобального мира. Апокалиптические оценки нынешнего состояния университетов, обусловленные массовым характером обучения, усугубляющейся бюрократизацией процессов преподавания и исследований, постоянно уменьшающимся финансированием, касаются прежде всего гуманитарных дисциплин, в том числе и философии.

Два десятилетия спустя после выхода книги Ясперса Георг Пихт издаёт работу *Катастрофа немецкого образования*[47]. Следует признать, что вся вторая половина XX века характеризуется ощущением глубокого кризиса самой идеи университетского образования в Европе и Северной Америке. В одном из писем Хайдеггеру незадолго до своей смерти Арендт с глубоким беспокойством констатирует деградацию образования в Германии, Франции и Италии. Разумеется, речь идёт прежде всего о гуманитарных дисциплинах, авторитет которых перед лицом впечатляющих достижений естественных наук далеко не всегда очевиден. Что же касается философии, то в эпоху массовой подготовки «специалистов» в этой области следовало бы задаться вопросом о том, действительно ли всегда мы имеем дело с философией? И подобному тому как существует дисциплина «литературоведение», не предполагающая идентификацию тех, кто занимается анализом литературных произведений, как писателей, к представителям «профессиональной философии» позволительно было бы применить те же критерии классификации.

---

45 Мандельштам О. *Собрание сочинений в трёх томах*. Нью-Йорк: Международное литературное содружество, 1971. С. 241–259.

46 Jaspers K. Die Idee der Universität // *Schriften der Universität Heidelberg*. Heft 1. Berlin: Springer, 1945.

47 Picht G. *Die deutsche Bildungskatastrophe*. Freiburg/Breisgau: Olten, 1964.

Насущная задача тем самым заключается в том, чтобы содействовать радикальной трансформации того, что выдаёт себя за философию, но зачастую таковой не является. Для этого, однако, философии необходимо вновь обрести, к сожалению, утраченное ею *экзистенциальное* измерение.

В своей статье, посвящённой памяти Льва Шестова, Бердяев обращает внимание на значимость экзистенциальной составляющей философского мышления и отмечает, что «Лев Шестов был философом, который философствовал всем своим существом, для которого философия была не академической специальностью, а делом жизни и смерти»[48]. Разумеется, трудно себе представить, что нынешний академический ритм университетской жизни с его многочисленными регламентациями может благоприятствовать такого рода отношению к философии. Но на протяжении всей предшествующей истории существующие образцы философского творчества, будучи проявлением высшего напряжения человеческого духа, никогда не являлись продуктом благоприятных обстоятельств. Не следует уповать на их появление и в наше время. Такого рода неправомерное ожидание может способствовать лишь тому, что у философии окажется только одно будущее: её прошлое.

> «История немецкого университета, – пишет Вольф Лепенис, – представлена как история утраты значения в нём философии, а также роли философского факультета»[49].

Хотелось бы отметить, что этот грустный вывод, сделанный более сорока лет назад в стране, которая, казалось бы, в наименьшей мере может быть подвержена опасности дискредитации философии, остаётся крайне актуальным и по сей день для нашего ответственного понимания роли и места философии в современном университете.

---

48 Бердяев Н. Типы религиозной мысли в России // Бердяев Н. *Собрание сочинений.* Т. 3. Paris: YMCA-Press, 1989. С. 407.

49 Lepenies W. Die Idee der deutschen Universität – ein Blick von außen // *Die Idee der Universität. Versuch einer Standortbestimmung.* Berlin: Springer Verlag, 1988. S. 51.

УНИВЕРСИТЕТ КАК ФИЛОСОФИЯ...

Григорий Миненков[1]

Abstract

In the centre of the article there is a statement that the days of the university as an exclusive carrier and keeper of some unconditional true and strict disciplinary frameworks have gone. The sense and mission of today's university are rather discovery of diverse epistemological and practical possibilities of a constantly changing world than the establishment of unbreakable metaphysical senses and ultimate goals. Four key concepts that open the features of the modern social world let us understand the meaning of existence and development of today's university, its philosophy: uncertainty, unpredictability, challenge and competitiveness. It is in such social environment that modern university should teach practices of actions. It is a question of formation of social literacy for the 21st century. And it is this that does university a special philosophy even if there is no traditional faculty of philosophy there.

Keywords: modern/postmodern University, democratisation of knowledge and education, university mission.

Разговор о месте философии в университете предполагает разговор о самом университете, о философии университета, об университете как своеобразной философии. И, конечно, такой разговор должен быть контекстуальным. Иными словами, следует вести речь о постмодерном (позднемодерном) университете.

Образование есть зеркало общества, претендующее на хранение его ценностей и особенностей на каждом историческом этапе. Но одновременно оно и попытка прояснить пути в будущее. В этом столкновении консервации уже ставшего и конструирования желаемого будущего заключён основной конфликт системы образования, побуждающий к трансформации. Образование – непреложный социальный институт любой культуры и любого исторического периода. Но в этой непреложности образование непрерывно меняет свои формы. Каждая эпоха создаёт свой университет. Чем радикальнее социальные трансформации, тем глубже изменения университета. Формой новейшего академического бытия стал университет Гумбольдта, университет модерниты. Но модерная эпоха со всем комплексом представлений,

---

[1] Григорий Яковлевич Миненков – кандидат философских наук, профессор, декан бакалаврской школы Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва).

заложенных Просвещением, всё более уходит в прошлое. Соответственно уходит в прошлое и модерный университет. Формируется новый университет с иной философией. Конечно, это не может не отразиться на конструировании учебных планов, на выборе приоритетов и т. п. Тем более что в этот университет приходит и иной студент – человек эпохи сетевого общества, общества знания, общества социальной неопределённости. Мы, конечно, можем к нему и далее обращаться с проектами Просвещения, с гегельянскими схемами и т. п. Но будет ли отклик? Мы, конечно, можем считать, что схемы классического образования адекватны и сегодня, и продвигать их. Но на чём основана подобная наша уверенность? И как сегодня университет может реализовать свою ответственность? Скажем, не будет ли сегодня безответственностью следовать канонам классического образования и догмам Просвещения? А призывы им следовать мы ведь слышим с разных сторон.

Согласно Б. Ридингсу, модерный университет – это институт культуры, институт, выполнявший идеологические задачи в рамках национального государства. Вместе с уходом эпохи модернити с характерным для неё акцентом на национальном государстве уходят в прошлое и две основополагающие опоры классического университета: идея культуры как основы национальной интеграции и представление о том, что формы деятельности университета организуются в соответствии с единой регулирующей идеей, каковой, по мнению Канта, должно выступать понятие разума. В итоге университет, согласно Ридингсу, оказывается институтом в руинах, и мы живём на этих руинах. Данную ситуацию Ридингс обозначает термином «дереференциализация», которая «указывает на упадок идеологической функции Университета, тесно связанный с симптоматичным превращением идеологической критики во внутриуниверситетскую методологию»[2]. На передний план выходят институциональный прагматизм и идея совершенства, задающая модель университета как технологической структуры, отвечающей интересам рыночного капитализма и бюрократии. Ридингс прав, но, думается, прав наполовину, то есть он прав в диагнозе, но не совсем прав в прогнозе. Мы вовсе не обязаны просто жить на руинах, мы можем и должны формировать новый университет, выстраивая новый философский проект. Задача в том, чтобы увидеть иные пути развития университета, иное оправдание и иную миссию, понять его нынешнюю ответственность. Уход старой философии вовсе не означает смерть философии как таковой. Просто в XXI веке она меняет свои задачи, свой язык, модели интерпретации мира – заметим, мира, радикально отличающегося не только от того, что мы имели в XX столетии, но и от всей предыдущей истории человечества в целом. Следуя метафоре Р. Барнета, можно сказать, что мы находимся в месте, где недавно произошло землетрясение. Толчки ещё продолжаются временами, но нам нужно вновь строить, закла-

[2] Ридингс Б. *Университет в руинах.* Минск: БГУ, 2009. С. 218.

дывая новый, более прочный фундамент. Здание будет колебаться, но у нас есть надежда, что теперь оно всё-таки не развалится.[3] Именно таково состояние современного университета. Вопрос, иными словами, в качестве его фундамента, или той философии, которая будет положена в основу нового здания. Знаем ли мы уже её? Вот здесь и заключена основная проблема.

Четыре ключевых концепта, раскрывающих особенности современного социального мира: неопределённость, непредсказуемость, оспариваемость, состязательность – позволяют нам понять смысл существования и развития сегодняшнего университета, его философию. Современный университет должен обучать практикам действия именно в таком социальном окружении. Я назвал бы эту задачу формированием социальной грамотности для XXI века. Через решение данной задачи университет и обнаруживает себя как своеобразная философия, выявляя во всех своих образовательных программах, что система социального страхования, предложенная в своё время Просвещением, в нашем мире безвозвратно исчезла. Надо учиться жить в ситуации бесконечных рисков и отсутствия каких-либо гарантий. Мы вынуждены отказываться от претензии модерного университета обеспечить прозрачную подлинную коммуникацию, поскольку истина нас освободит. После работ Фуко, Деррида, Лиотара, в том числе и об университете, трудно настаивать на этом. На передний план выходит новая, неклассическая, рефлексивность.

Очевидно, что мы не можем следовать только одному нарративу о постмодерном университете. Это было бы противоречием в основании. Эссенциалистские схемы должны быть отброшены. Но философия университета невозможна без определённых универсалий, которые могут быть только делиберативным результатом. Как возможно достижение согласия о горизонтах постмодерного университета? Ридингс полагает, что это возможно, если мы будем рассматривать постмодерный университет именно как сообщество несогласия. Это означает встречу многообразных дискурсов, диалог внутри учебного процесса. И в таком смысле университет превращается в новую философию, адекватную реалиям XXI века.

> «Это Университет, в котором мышление соседствует с мышлением, в котором мышление является совместным процессом, не предполагающим ни идентичность, ни единство. Возможно, это мышление, протекающее рядом с тобой. Руины Университета предлагают нам институт, незавершённость и непрерывность педагогических отношений в котором способны напомнить нам о том, что “мышление вместе” – это диссенсусный процесс; он соотносится скорее с диалогизмом, чем с диалогом».[4]

[3] Barnett R. *Realizing the University in an Age of Supercomplexity.* Buckingham: Open University Press, 2000. P. 3.

[4] Ридингс, указ. соч., с. 247.

Дисциплинарная структура знания и национальное государство уже не определяют целиком, как то было прежде, когнитивное поле знания. Университет становится ключевым пространством борьбы за культурную идентичность, борьбы, оказывающей всё большее воздействие на сам смысл дисциплинарно организованного знания, а также на его исторически сформировавшийся канон.

Мы сегодня живём в мире, который подвергается бесконечным интерпретациям, в мире социальной неопределённости. И именно для этого мира университеты должны готовить студентов. Современный мир есть мир сверхсложности. Это значит, что индивид сталкивается с мультипликацией структур, в рамках которых он конструирует свои идентичности, решает проблемы и делает выбор. Традиционный подход к образованию оказывается в этом случае бесполезным. Университет должен учить множественному выбору в отсутствие какой-либо уверенности в успешности и результативности. Это относится к любой сфере деятельности. Университет всё более обращается к обучению практикам конструирования идентичностей. И тем самым он задаёт качественно иной взгляд на мир. В этой связи стоит сослаться на идею Дж. Диленти, что новые роль и идентичность университета формируются вокруг демократизации знания. Под последней понимается участие всё большего количества акторов в социальном конструировании реальности. В условиях, когда университет больше не является ключевым институтом общества по воспроизводству инструментального/технического знания, а также кодификатором новой фрагментированной национальной культуры, он может вступить в союз с гражданским обществом, превращаясь в ключевой институт общества, всё более зависящего от знания, в, так сказать, координатора этого общества. Университет не в состоянии восстановить разрушенное единство знания, тем более предельно многообразного, но он может открыть дорогу для коммуникации между разными видами знания.[5]

У постмодерного университета, в отличие от его предшественников, нет центра, нет границ, нет очевидной этической установки. Причём с точки зрения всех своих активностей он оказывается глобальным, прежде всего благодаря интернету. Интернет является сегодня наиболее ярким символом без-граничности университета.[6] Интернет в данном случае рассматривается не просто как информационный медиум; прежде всего он становится ключевым средством глобального диалога, что меняет сам эпистемологический характер университета. Но одновременно с пролиферацией диалога интернет, заполненный миллионами месседжей, и затрудняет взаимное понимание. Миссия университета – формировать правила такого понимания в контексте агона самых различных дискурсов. Университет превращается в философию понимания для постмодерного общества, всё более функционирующего в сети,

[5] Delanty G. *Challenging Knowledge: The University in the Knowledge Society.* Buckingham: Open University Press, 2001. P. 6.

[6] Barnett, op. cit., p. 17.

пытаясь при этом выработать конвенциональные на каждом конкретном этапе универсалии понимания.

Будучи глобальным, современный университет одновременно самым тесным образом связан с локальными интересами и сетями. Иными словами, это яркий пример феномена глокализации. Университет пытается предложить глокальные ответы на глобальные вызовы. В этом ключевой принцип его организации. Он больше не является носителем вневременного и внеконтекстуального истинного знания. Он предлагает глокальное знание, что требует иной организации содержания изучаемых предметов, а именно – включения всякого знания в контексты. Университет превращается в иную философию организации производства и трансляции знания. Многочисленные стандарты, многочисленные цели, многочисленные формы знания и разнообразные потребители – вот что сегодня мы всё больше видим в университете и к чему всё больше и больше должны стремиться.

Университет всё более сегодня как бы растворяется в мире, превращаясь в своего рода ключевой социальный сервер, что также меняет представление о его сути и функциях. Возьмём только один момент – всё большее распространение программ дистанционного обучения вместе со всё большим размыванием граней между очным и заочным форматами обучения. Университет оказывается везде, где есть компьютер и доступ в интернет. Студентами университета оказываются люди из самых различных точек планеты, с очень различным бэкграундом, самого различного возраста и социального статуса, с самыми разными целями. Более того, студенты всё чаще не приходят в один-единственный университет за полной программой, но могут набирать кредиты в самых различных университетах для получения диплома. Либо же их вообще не интересует диплом как таковой, и они нуждаются в приобретении определённых компетенций в рамках отдельных учебных курсов. Меняется академическая культура, меняется само понимание академического сообщества. И этим ещё раз показывается, что университет превращается в межкультурного медиума. Устаревает само понятие национального университета. Модернити в рамках университета всё более обнаруживает себя как всё же завершённый проект.

Как замечает Барнет, такой университет превращается из места знания или познания как такового в место познавательных возможностей. Связь университета со Знанием с большой буквы должна быть отвергнута. Нам следует мыслить университет с точки зрения его включения в процесс познания в рамках различных практик и структур познания, использующих и реализующих различные познавательные возможности.[7] Университет как эксклюзивный носитель и хранитель некой безоговорочной истины и строгих дисциплинарных рамок безвозвратно уходит в прошлое. Сегодня, в пост-

[7] Barnett, op. cit., p. 21.

модерном университете, мы, похоже, вынуждены отказаться от понятий *Познание, Знание, Истина* в классическом их понимании и вести речь о более неопределённых концептах *исследования, обучения, вопрошания*. Смыслом и миссией нынешнего университета становится не установление нерушимых метафизических смыслов и конечных целей, но открытие многообразных эпистемологических и практических возможностей постоянно меняющегося мира. И именно это делает университет особой философией, даже если в нём и нет традиционного факультета философии... Выразимся даже радикальнее: современный университетский преподаватель всё более превращается в философа, хотя он может об этом и не подозревать. Или же он перестаёт быть современным преподавателем, тем, кто в состоянии обучать своих студентов для жизни в обществе социальной неопределённости. Правда, вопрос об универсалиях всё же остаётся открытым...

ОБЩИЕ МЕСТА: СТРАТЕГИИ ЛЕГИТИМАЦИИ ФИЛОСОФИИ В СТРУКТУРЕ УНИВЕРСИТЕТА[1]

Виталий Куренной[2]

Abstract

The central question of the article is the question of a character of the connection between philosophy and university. The author is assured that leaving philosophy out of university is connected with the same set of the reasons which cause the university crisis as a whole. Earlier «the idea of university» without or out of philosophy was incredible because it was philosophy that acted as a certain guarantor of universality. Speaking about the problem of legitimation of philosophy at university the author allocates three possible strategies of it: universalist (philosophy is a generalized universal system or outlook), scientist (philosophy carries out methodological function in relation to humanitarian knowledge) and cultural-historical (philosophy is an important part of historical culture). Nevertheless, modern trends of university development, according to the author, allow to regard one of these strategies as possible for realisation, but they pose a question to philosophers on the post-Soviet territory, whether using «institutional passivity» they are ready to offer some new forms of interaction to the society and to the state.

Keywords: philosophy, «idea of university», strategies of legitimation of connection of university and philosophy, Humboldt, Newman

> «Так и теперь естественное философствование, которое ставит себя выше понятия и за недостатком его считает себя созерцательным и поэтическим мышлением, выставляет напоказ произвольные комбинации воображения, которое только дезорганизуется мыслями, произведения – ни рыба, ни мясо, ни поэзия, ни философия».
>
> Гегель Г. Ф. В. *Феноменология духа*[3]

---

[1] Статья написана в рамках проекта РГНФ «Институциональная история философии: формирование профессиональной философии в немецкой институциональной среде XVIII–XX вв.» (12-03-00451 (а)).

[2] Виталий Куренной – кандидат философских наук, доцент, руководитель отделения культурологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (г. Москва, Российская Федерация).

[3] Гегель Г.В.Ф. *Феноменология духа.* СПб.: Наука, 1992. С. 37.

Вопрос о взаимосвязи или взаимонезависимости современной философии и такого современного института знания, как университет, является вопросом локальным. Существуют различные модели университета, разные национальные традиции, в которых философия имеет, в частности, разный вес в рамках культурно-исторической самоидентификации. Серьёзная попытка описать это взаимоотношение и наметить возможные сценарии развития ситуации, равно как и стремление задействовать какие-то нормативные инструменты с целью влияния на текущее положение дел, – всё это предполагает внимание к конкретным обстоятельствам, какой-то универсальный ответ мне не представляется здесь возможным.

С учётом указанного обстоятельства я ограничусь здесь некоторыми локальными замечаниями, которые учитывают в основном российский и более-менее постсоветский контекст – в той мере, в какой он, возможно, изоморфен современному российскому состоянию дел. Проблема, которую я буду рассматривать, заключается в следующем: какие ресурсы современная философия может использовать для легитимации своего положения в рамках университета. Эту проблему, несмотря на её технический характер, я считаю ключевой в нашем сегодняшнем контексте, от неё, в общем-то, зависит и содержательный вопрос о том, что́ это будет за философия.

Симбиоз

Прежде чем приступить к обсуждению заявленной проблемы, сделаю одно отступление по поводу самой постановки вопроса. Дело в том, что в рамках темы *«Философия и университет»* проблемным является не только элемент «философия», но и элемент «университет». В современном мире судьба философии столь же проблематична, как судьба самого университета. Их истории глубинным образом переплетены, современная философия и современный университет образуют жизненно важный для них обоих симбиоз: если философия покидает университет, то это означает, что и университет как таковой прекращает своё существование. По тем же причинам, по которым философия уходит из университета, перестаёт существовать и сам университет.

Университет является нелегитимным институтом современности, бастардом модерна. Само его существование – это существование вопреки, а не благодаря. Исторически в XVIII веке всё шло к тому, что университет должен исчезнуть. Потому что он архаичен, то есть несовременен. Потому что воспроизводит схоластическую образованность, далёкую от практических запросов жизни. Потому что не реагирует чутко на модернизационный запрос просвещённой абсолютистской власти или, если говорить о сегодняшнем дне, на запрос рынка. В общем, однозначный приговор для любой институции, претендующей на историческую адекватность в эпоху модерна. Подобно тому как философия, колыбель частных наук, должна была исчезнуть в завершённом перечне частнона-

учных дисциплин, университет должен был исчезнуть, дифференцировавшись на специализированные высшие школы. В том, что на протяжении последних двух столетий не произошло ни того, ни другого, следует видеть стечение контингентных обстоятельств, не гарантированное логикой базовых структур модерна.

«Идея университета» – возьмём ли мы её в формулировке Вильгельма фон Гумбольдта или Джона Генри Ньюмена – предполагает удержание некоторой формы универсальности, в качестве носительницы которой и выступала философия[4] – во всяком случае, в рамках модели «исследовательского университета», оформленной Гумбольдтом и имеющей в настоящее время более или менее интернациональное значение[5]. В таком ракурсе рассмотрение вопроса о философии вне университета является, по сути, малоосмысленным, так как разъятие современной философии и

---

[4] Здесь я отвлекаюсь от специфической критики философии Ньюменом, который, *во-первых*, исходил из весьма специфического британского понимания философии в XIX веке, а *во-вторых*, столь сильно опирался на теологическую составляющую университетского образования, что его концептуальная схема вообще очень плохо совместима, например, с российской традицией, в рамках которой университет изначально вводился без этой составляющей.

[5] Что подтверждает так называемая «Великая хартия университетов», подписанная в 1988 году, где, в частности, декларируется следующее: «Нижеподписавшиеся ректоры европейских университетов доводят до всех государств и сознания всех наций фундаментальные принципы, которые должны, отныне и навсегда, поддерживать предназначение университетов. Фундаментальные принципы: (1) Университет является автономным учреждением, лежащим в основе обществ, поразному организованных в соответствии с особенностями географии и историческими традициями; он создаёт, изучает, оценивает и передаёт из поколения в поколение культуру при помощи научных исследований и обучения. Чтобы соответствовать требованиям окружающего мира, эти исследования и обучение должны быть морально и интеллектуально независимы от всех политических властей и экономического давления. (2) Обучение и исследования в университетах должны быть неразделимы, если их преподавание не отстаёт от изменяющихся потребностей, запросов общества и успехов в научных знаниях. (3) Свобода в исследованиях и профессиональной подготовке есть фундаментальный принцип университетской жизни, и правительства и университеты, каждые в своём направлении, должны уважать это фундаментальное требование. Отвергающие нетерпимость и всегда открытые для диалога, университеты представляют собой идеальное место встреч для преподавателей, где можно поделиться своими знаниями и хорошо подготовиться для их развития с помощью исследований и инноваций, а также для студентов, имеющих право, возможности и желание повысить свои знания. (4) Университет является хранителем традиции европейских гуманистов; его постоянной заботой является достижение универсальных знаний; для выполнения своего предназначения он действует вне географических и политических границ и утверждает жизненную потребность различных культур познавать и влиять друг на друга» (см.: [Электронный ресурс] Точка доступа: http://www.reos.ru/REOS/giep/blgn_trial.nsf/html/VELIKAYAHARTIYAUNIVERSITETOV).

современного университета означает прекращение существования как философии, так и университета. Это соображение, однако, располагается в стратегическом горизонте структур модерна как таковых, обращение к которым напрямую очень сложно в силу, опять же, одной структурной особенности модерна – очень короткой и избирательной памяти (образцовым образом эту особенность воплощает американская культура вообще и американская философия в частности). Это не означает, что культура модерна беспамятна, но эта память устроена специфическим образом – в виде избирательных комплексов культурного канона, каковой весьма пластичен. Например, два года назад можно было бы рассчитывать на то, что Германию ожидает интеллектуальное и публичное оживление, связанное с двухсотлетием начала полноценного функционирования Берлинского университета, каковой и является парадигмальной моделью современного исследовательского университета. Но дело ограничилось какой-то локальной конференцией специалистов-историков. От конкретных комментариев по поводу причин такого замалчивания темы университетской истории Пруссии я здесь воздержусь, но это обстоятельство хорошо высвечивает ту проблему, которую я здесь имею в виду: современный человек очень плохо понимает историческую контингентность своего существования. Институты, образующие среду его существования, представляются ему некоторой данностью, обладающей собственными самостоятельностью и устойчивостью, гарантированной самим фактом своего наличия. В этой ситуации современный человек часто беззаботно пилит сук, на котором сидит. Последствия этих действий, разворачивающихся в узком и ограниченном горизонте целерациональности, обнаруживаются, правда, только тогда, когда сук уже перепилен и институциональный крах становится необратимым. Поэтому я не питаю больших надежд на то, что упоминаемый здесь момент симбиоза может восприниматься современным университетским, философским и, тем более, публичным сообществом как сколько-нибудь весомый, – ему просто не на что опереться в пространстве общественной дискуссии. Ведь это возлагает на участников непосильную для них историческую осведомлённость и такую конструктивистскую изощрённость в понимании природы современных институтов, которые плохо вяжутся с их реифицированной наивностью в интерпретации собственной институциональной среды. Поэтому уместнее двигаться в другом пространстве аргументации, связанной с более объективированными принципами легитимации, равно как и аргументами, указывающими на риски попыток локализации философии за пределами университета.

Что касается проблемы легитимации локализации философии в университете, то возможные стратегии структурируются по трём основным направлениям.

Универсалистски философия настаивает на том, что выполняет определённую функцию помимо частнонаучных дисциплин, акцен-

тируя свой обобщающе-универсальный характер – будь то в форме философской «системы» или в форме «мировоззрения».

Сциентистски философия выполняет некоторые важные функции в отношении современного научного знания, которые не могут выполнять современные научные дисциплины. В этой роли философия, начиная с Тренделенбурга, выстраивает себя как «теория науки», «эпистемология» и т. д. Неокантианство, в какой-то мере феноменология, а в особенности же аналитическая философия формируются в русле именно этой стратегии легитимации академической философии. Одной из разновидностей такой стратегии является методологическая функция философии в отношении гуманитарного знания, традиция, которую можно связать с герменевтической философией, в особенности – с проектом критики исторического разума Вильгельма Дильтея.

Культурно-исторически философия является важным элементом исторической культуры, а потому заслуживает того, чтобы в университете находились люди, занимающиеся её постоянной реактуализацией.

Поскольку речь здесь идёт о стратегиях легитимации, то эту проблему можно сформулировать следующим образом: если задача заключается в том, чтобы удержать философию в рамках современного университета, её можно решить, апеллируя к некоторым культурным топосам – общим местам, с которыми может согласиться сообщество, помимо собственно философского (основной аудиторией при этом является сообщество учёных и бюрократия, в меньшей степени – публичное общественное мнение). Разумеется, предпосылкой нижеследующего анализа является определённое понимание легитимации самого университета в структуре других современных институтов знания, но здесь не место останавливаться на экспликации этих оснований. Отмечу только, что решающими являются две стратегии легитимации, апеллирующие к национально-культурной и научно-технологической роли университета. Возможно, к этому уже можно добавить понимание университета как особого коммерческого предприятия, оказывающего платные услуги по удовлетворению образовательных или экспертно-консалтинговых запросов. Однако в этом последнем случае мы явно выходим за институциональные пределы университета: для того чтобы существовать в такой форме, философия не нуждается, да и никогда не нуждалась, в университете – достаточно вспомнить софистов или философов эпохи Просвещения, обслуживающих просвещённых монархов. Также я отвлекаюсь от дополнительной легитимирующей опции, связанной с теологией. Для некоторых религиозных традиций (и прежде всего для католической) философия – важнейший интеллектуальной ресурс, и философы опираются здесь на институциональные гарантии в чём-то даже более солидные, чем те, которые им могут предоставить светские рациональные рамки университета. Но это не наш контекстуальный случай, поэтому я не вижу смысла на нём задерживаться.

Универсалистская легитимация

Этот тип легитимации органично вытекает из классической философской традиции, в рамках которой философия претендовала на определённую эпистемологическую привилегированность – сначала в виде привилегированного типа знания (в античности), затем как дисциплина, занятая ревизией оснований научного познания (Декарт и Кант), позднее – как всеобъемлющая система, интегрирующая частнонаучное дисциплинарное знание в законченную философскую систему (Гегель). Мы также знаем, что самопонимание философии как привилегированного типа знания было де-факто отвергнуто научным сообществом после «краха» системы Гегеля. Однако в силу исторической превратности, а также интимной связи, существовавшей между Гегелем и марксизмом, именно оно было восстановлено и культивировалось в XX веке в рамках идеократического советского режима. Философии здесь, в конечном счёте, отводилась роль интегрирующей и нормативной сверхнауки «о наиболее общих законах природы, общества, мышления». Сформированная в этот период институциональная инфраструктура философии является для нас основным фактором драматизации проблем «философия» и «университет»: в силу институциональной инертности философия всё ещё занимает то место, которое ей отводилось в советском государстве философов. Если, например, после объединения ФРГ и ГДР академические философские структуры последней были попросту ликвидированы, то в России они сохраняются, государство продолжает поддерживать институциональную инфраструктуру философии в высшей школе посредством таких инструментов, как государственные стандарты, содержание кандидатского минимума для аспирантов и т. д. В силу простой социальной данности этой инфраструктуры множество институционализированных философов, сконцентрированных на ближайшей перспективе и индивидуализированных стратегиях поведения, мало заинтересованы в открытой рациональной ревизии академической философии.

Универсалистская стратегия, однако, связана не только с советским казусом. Гумбольдт, например, изначально отводил именно философии роль универсальной идейной системы, интегрирующей разнонаправленный поиск истины в единое целое.[6] Приключения

[6] Впрочем, Гумбольдт уповал при этом на некоторые особенности немецкого национального духа. Приведём здесь его ключевые формулировки относительно устройства университетского знания. «…Необходимо лишь сохранять живым и полнокровным тройственное устремление духа: (1) стремление выводить всё из некоего первоначального принципа (таким образом, например, объяснение природных явлений восходит от механического уровня к динамическому, органическому и, наконец, психическому в широком понимании этого слова); далее, (2) постоянное стремление к идеалу; наконец, (3) стремление объединить и принцип, и идеал в единую идею. Однако это стремление едва ли поддаётся поощрению, впрочем, никому и не придёт в голову, что

этой идеи в XIX веке составляют основную интригу истории формирования прототипов современной профессиональной философии. Когда философы перестали строить априорные системы, интегрирующие в себе и для себя всё содержание частнонаучного знания, была предпринята попытка идти путём построения индуктивных универсальных систем (индуктивная метафизика). Возникает и бурно расцветает психологизм – попытка натурализации и сциентизации новоевропейской философии сознания. Психическое выступало здесь универсальным медиумом, интегрирующим все формы человеческой практической и теоретической активности. В XX веке таким медиумом выступает уже не психическое, а язык, но суть стратегии от этого не меняется – и в первом и во втором случае философия стремится вернуть себе универсальность путём тематизации универсально-интегрирующего элемента, имеющего – в противоположность классической интегрирующей философской системе – эмпирическое содержание. Однако и в том, и в другом случае со временем формируются соответствующие предметные дисциплины, отодвигающие философию на задний план (экспериментальная психология, психоанализ, лингвистическая семантика, различные варианты логики и т. д.). Универсалистский способ легитимации непосредственно смыкается здесь со следующей – сциентистской – стратегией.

Является ли универсалистская стратегия исчерпанной в настоящее время? – Этого нельзя предусмотреть, однако богатая история универсалистской стратегии даёт основание для легитимирующей аргументации и в настоящее время. Структура современного научного знания следует за структурой развития модерных институтов – путём дифференциации и специализации. В итоге, с одной стороны, возникает проблема интегрирующего медиума, который может быть локализован в языке, психике, визуальности, власти и проч. Философия опробовала эти и некоторые другие варианты. И хотя она всякий раз сталкивалась с проблемой преобразования в специализированные дисциплины, эту стратегию вечного умирания нельзя признать совсем уж бесперспективной. С другой стороны, дифференцирующееся поле научных исследований формирует ничейные зоны и слепые пятна, которые могут оказаться важными, но упущенными аспектами того же научно-технического прогресса. Поэтому наука нуждается в тех, кто способен выходить за пределы существующих дисциплин, тематизировать то, что представляется несущественным или является малозаметным в структуре устоявшихся специализированных областей знания.[7] Это весомые аргу-

немцы нуждаются в таком поощрении» (см.: Гумбольдт К. ф. О внутренней и внешней организации высших научных заведений в Берлине // *Неприкосновенный запас*. 2002. № 2(22) [Электронный ресурс] Точка доступа: http://magazines.russ.ru/nz/2002/22/gumb.html).

7 Например, я не посчитал бы глупым проект философии как дилетантской дисциплины *sui generis*, универсализм которой был бы реализован в пространстве жизненного мира – в противоположность специализированной эзотерике частнонаучных дисциплин. Однако рисков

менты, но они релевантны не во всякой научной среде. Я не уверен, что они могут играть заметную роль во вторичных научных культурах, не находящихся на переднем крае научного поиска, – а это и есть наш контекстуальный случай. Научное сообщество заинтересовано здесь, в первую очередь, в том, чтобы нормализовать свой язык, исследовательские инструменты и коммуникативные практики. Наличие готовых превосходящих образцов выдвигает на передний план совсем иные задачи, чем поиск универсальных медиумов, интегрирующих чрезмерную специализацию научного знания, или неопределённый поиск слепых пятен в науке и технологической практике для предотвращения возможных будущих рисков.

Сциентистская легитимация

Современная институционализированная философия в рамках универсалистской стратегии стремится действовать по образцу частнонаучных дисциплин и, в конечном счёте, растворяется в них или занимается поиском новой универсальной ниши. Самостоятельная разновидность этой стратегии заключается в том, чтобы, не претендуя на предметную универсальность, превратить философию в дисциплину, обслуживающую частнонаучные дисциплины. Это проект философии как теории, а впоследствии и как философски-фундированной истории науки. Если посмотреть на структуру кандидатского минимума, то нетрудно заметить, что именно эта возможность реализована и в современных российских университетах, где аспиранты всех научных специальностей осваивают предмет «история и философия науки». В этом нет ничего неожиданного. Ряд основных философских течений XX века двигался именно этим путём: логический позитивизм, аналитическая философия языка и постпозитивистская философия науки в значительной степени следовали именно этой стратегии (о её предтечах в XIX веке уже упоминалось выше). Правда, сегодня предметная работа с наукой пережила обособление, перестав быть областью исключительно философского поиска, – на сферу «*science & technology studies*» социологи претендуют не меньше, чем философы. Тем не менее сциентистская легитимация остаётся важнейшей стратегией легитимации философии в структуре современной институционализированной науки.[8]

Особый сюжет связан с областью гуманитарного знания. Если основные программы философии науки XX века ориентировались (вслед за Кантам) на естественнонаучное и логико-математическое

здесь больше, а возможный выигрыш… Многие ли наши коллеги способы говорить открыто перед городом и миром, при этом не превратив это в полностью депрофессионализированную практику?

8 Возможно, многие философы предпочли бы, чтобы перед словом «сциентистская» здесь использовалась приставка «мета-». Но даже употребляя понятие «метасциентистская», следует отдавать себе отчёт в том, что практика философии здесь больше похожа на паразитизм, чем на свободное парение над частнонаучными дисциплинами.

знание, то в области гуманитарных дисциплин у философии возникают дополнительные возможности для легитимации своей сциентистской роли. Значительная часть гуманитарных наук, равно как и отдельные сегменты существующих обществоведческих дисциплин, испытывают собственный дефицит легитимации перед лицом мейнстримной позитивистской программы *«unified science»* (которая выступает в разных обличиях, например в форме признания научно состоятельными только количественных методов исследований в социальных науках). Тем самым для философии возникает возможность проявить себя в качестве методологии гуманитарного знания – этот вариант конфигурации философии был впервые широкомасштабным образом реализован Дильтеем. Стоит также добавить, что именно в этой сфере реализовался, в конечном счёте, и философский потенциал феноменологической программы философии. На протяжении последних пятидесяти лет феноменология – это, в основном, область историко-философских и истолковательных изысканий, которые скорее всего шокировали бы отцов-основателей феноменологии вопиющим расхождением с их первоначальными интенциями. И всё же к этому следует добавить, что благодаря А. Щюцу, а затем авторам *Социального конструирования реальности* феноменология, пусть и в симплифицированном виде, превратилась в действенную методологическую платформу современного гуманитарного знания. Схожим образом была употреблена, кстати, и философия позднего Л. Витгенштейна. Философия и гуманитарные дисциплины являются здесь естественными союзниками, тем более что именно в этом сегменте гуманитарного знания, претендующего на методологическую самостоятельность, формируется сегодня основная масса динамично обновляющихся исследовательских проектов (разного рода исследования культуры, визуальные исследования, исследования медиа и т. д., и т. п.).

С другой стороны, нельзя не отметить специфической динамики в этой области, которая заключается в том, что по мере обретения самостоятельности подобные исследовательские программы быстро выхолащиваются, превращаясь в весьма поверхностную интеллектуальную деятельность, вызывающую скорее раздражение, чем интерес широкого научного сообщества. Судьба британских *Cultural Studies* – весьма наглядный тому пример. По мере превращения во всё более глобальный феномен, они утрачивали интерес, да и саму способность к философско-теоретической и методологической рефлексии. Со временем размывалась и политическая составляющая программы, что, если говорить прямо, привело к полному её краху, который можно не заметить только в силу масштабности моды и определённой институциональной инертности. Примеры такого рода можно было бы множить и далее – достаточно вспомнить недавнюю моду на «деконструкцию» или участь разного рода постструктурализмов. Все эти течения развивались примерно по одному сценарию: они формировались людьми, хорошо ориентировавшимися в философии, обрушивались на таковую с кри-

тикой, превращались в широкую интеллектуальную моду, чтобы затем, наконец, стать мишенью язвительной сциентистской критики в силу своей прогрессирующей поверхностности (вспомним хотя бы скандальную работу Алена Сокала и Жана Брикмона). Для всякого, кто имеет историческую память, накопился достаточный опыт, чтобы сделать отсюда соответствующие выводы. Но именно антецедент этого суждения вызывает у меня наибольшие опасения в своей состоятельности.

Культурно-историческая легитимация

Сложность разговора о проблеме взаимоотношения институтов и философии заключается в том, что он всякий раз обрекает нас на упражнение в ответе на вопрос: «что такое философия?». От этого упражнения я здесь воздержусь, ограничившись следующим простым соображением: существует определённый тип современной практики, локализованной прежде всего в университетах, где люди склонны рассматривать свою деятельность в контексте традиции, которую они возводят к ряду античных авторов – Фалесу, Пармениду, Платону и т. д. И хотя современная практика сильно отличается не только от того, чем занимался Платон, но даже от того, чем занимались Декарт и Кант, подобная идентификация является конститутивной для этой практики. Подобная идентичность обеспечивает современную философию определённым типом историко-культурного капитала, являющегося, в общем-то, ходовым в тех обществах, для которых важен момент связи с классической античной культурой. А важен он для европейских обществ, важен он и для США (которые, как нетрудно заметить, в настоящее время и являются главным популяризатором античной культуры средствами Голливуда).

Насколько эта историческая связь имеет значение, например, для русской или белорусской культуры, судить трудно. Скорее, мы имеем в этом отношении обычную фигуру подражания в рамках стратегии догоняющей модернизации. Прямая генетическая связь с античностью, которая могла бы пролегать через византийскую культуру, в современной русской культуре фактически не разрабатывается (хотя исторических оснований для того, чтобы выстраивать подобную генеалогию, здесь, вроде бы, больше в сравнении с культурами Нового света). Несмотря на нюансы и исключения, в русской культуре топос исторической или ценностной связи с античной культурой не разработан, а потому не может играть роль значимого аргумента, в том числе и с точки зрения институциональной поддержки философии. И даже если я вижу античную колонну на гербе подмосковного города Красногорск, где она соседствует с линзой, отсылающей к славной истории местного оптико-механического завода, а также с Георгием Победоносцем, у меня есть сомнения, что жители этого города или его муниципальные власти всерьёз станут выделять ресурсы на поддержание инсти-

тутов, связанных с античной культурой, частью которых является, безусловно, и философия. В отличие, добавлю, от выделения ресурсов на то, что связано с оптико-механическим заводом или Георгием Победоносцем.

К этой же проблеме отсылает нас ещё одно обстоятельство, на которое обратил моё внимание Ю.А. Шичалин: в России нет классической гимназии (насчёт других новых независимых государств я не берусь утверждать, но что-то мне подсказывает, что этому суждению можно придать универсальный характер). Однако именно этот сегмент образования – несмотря на свою локальность – является принципиальным для структуры европейской системы образования.[9] Именно он закладывает основы для высшего гуманитарного образования, составляющего костяк европейского университета. (В России, кстати, последняя попытка возродить классическую гимназию предпринималась при Сталине, но программа была полностью свёрнута после его смерти.) Без этого бессмысленно обращаться к идеалам *Liberal Arts* – в лучшем случае наши студенты понимают под этим образование, которое обеспечит работу в галерее современного искусства, осуществляющей продажи шедевров Дэмьена Хёрста[10].

Если же посмотреть на то, как с этим историко-культурным ресурсом обстоят дела в разных европейских странах, то нетрудно заметить, что этот топос разрабатывался там столетиями. Да и современные европейские мыслители прилагают значительные усилия к тому, чтобы поддерживать его актуальность (в частности, показателен жест Фуко, который возводит структуру современной европейской морали к античному язычеству, а не к иудео-христианским истокам)[11]. Тема специфической оторванности от античного наследия в русской философии поднималась, кажется, только Г.Г. Шпетом, но какого-то рефлексивного и последовательного развития не получила.

Если обратиться от классической эпохи к национальному периоду истории, то здесь картина будет ещё более пёстрой. Есть страны – как Франция и Германия, – где философы прошлого являются заметными фигурами культурного канона, что позволяет современным философам без больших проблем легитимировать свою институциональную прописку в университетском гуманитарном знании. Для Франции философия – это ещё и мощный ресурс внешней франкофонной политики: французы усиленно распространяют свою как классическую, так и современную фило-

[9] Понятие «европейский» я использую здесь типологически: если в Китае появятся классические гимназии и соответствующий сегмент образования, то он также станет «европейским». При этом, возможно, он и будет последним оплотом европейской культуры.

[10] И это горькое заблуждение, так как никакого рынка современного искусства в России также нет. И ещё неясно, сколь существенную роль в этом играет отсутствие классической гимназии.

[11] Фуко М. *Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981/1982 г.* СПб.: Наука, 2007 (особ. первая лекция).

софию в рамках переводческих и издательских программ. В той же России, например, Министерство иностранных дел Франции многие годы поддерживает издательскую программу «Пушкин», в которой философы занимают важнейшее место.

В России этот аспект намного более запутан. В имперский период философы никогда не входили в канон национальной культуры – это место здесь традиционно зарезервировано, прежде всего, за литературой. Ситуация радикально меняется в советский период: философия возносится на необычайную высоту, получая со временем широкую прописку как в системе научных, так и образовательных институтов. Этот феномен – советской философии – оказывал и мощное экстернальное воздействие. Применительно к этому вопросу нужны специальные исследования, но в целом столь мощное развитие философии в СССР оказывало, на мой взгляд, стимулирующее воздействие на поддержание и развитие философии также и в противоположном политическом лагере. В постсоветский период философия оказалась в сложном положении. Как важная и неотъемлемая часть советской культуры, она разделяет всю двусмысленность и ценностный конфликт по поводу этой культуры. В общем, отказ от философии в её преемственной институциональной форме логично рассматривать как один из элементов более широкого отказа от советского наследия (как это и имело место при объединении двух Германий). В России же в постсоветский период философия активно занимается самоканонизацией. Но этот процесс не однороден и даже противоречив. *С одной стороны*, скоротечно формировался канон «русской религиозной философии», который не успел состояться в самой России и поначалу полностью экспортировался из эмиграции. Но применительно к нему есть очевидная нестыковка между институциональными наследниками советской философской культуры и теми, кто в итоге оказался полностью вне этой культуры.[12] *Во-вторых*, активно предпринимаются попытки канонизации самой советской философии, включающей в себя как более-менее претерпевших (например, А. Зиновьева), так и хедлайнеров советских институциональных сцен. Насколько этот проект окажется успешным, я не берусь судить, но всё же нельзя не обратить внимания на некоторую поспешность в этом вопросе, продиктованную скорее мотивом быть лично причастным к этому канону, чем профессионально-корпоративной и институциональной ответственностью. В рамках этой стратегии мне видится больше проблем для будущей работы, чем готовых

[12] Оценки этой нестыковки могут быть весьма прямолинейными. Так, внеинституциональный историк и издатель русской философской мысли Модест Колеров так выразился в связи с ситуацией вокруг здания Института философии РАН в Москве в 2009 году: «Те, кто сейчас пытаются изобразить из себя наследников русской передовой мысли, на самом деле являются наследниками карателей, предателей и сталинских идиотов, которые мучили даже советскую мысль» (см.: http://www.liberty.ru/layout/set/print/columns/YAstreby-i-golubi/IF-RAN-eto-mertvoe-telo-kotoroe-uzhe-nikomu-ne-zhalko).

топосов, которые могли бы служить надёжной точкой опоры для легитимации сохранения философии в рамках существующих институтов.

Если всё же попытаться оптимистически подытожить проблему пребывания философии в рамках университета и, шире, современных институтов производства и воспроизводства знания, то я вернулся бы к моменту институциональной инертности. Шанс здесь заключается в том, что в силу исторической и институциональной инерции российского общества философии была дана институциональная фора – возможность перегруппироваться и предложить обществу, государству и научному сообществу новые аргументы в пользу своей необходимости и институциональной легитимности. Если философы с этим не справятся, то, пожалуй, они просто плохие философы.

За пределами университета

Разумеется, нельзя обойти постановку вопроса в духе: «А может, и ну его?» Возможно, философия к своей вящей выгоде найдёт себе место вне университета? Мой ответ на этот вопрос уже частично дан в эпиграфе к настоящей статье. В силу глубинной связи университета и философии в системе модерна их разъятие невозможно без тотальной трансформации философского знания. Это не означает, что философии нет или она не будет существовать вне современных институционализированных форм производства и воспроизводства знания. Я слишком хорошо отношусь к практике, которая многие столетия именуется «философия», чтобы не питать надежд на то, что настоящие философы справятся с этой проблемой – бывало, что называется, и хуже. Но то, что эта практика будет сильно отличаться от того, с чем мы имели дело на протяжении последних двухсот лет, а то и больше, – это не вызывает у меня ни малейшего сомнения. В такой философии не будет не только Канта, Гуссерля и Куайна, но даже Сартра и Деррида. Современные примеры отпадения философии от университета основаны на изначальной связи философии и университета – это распространяется также на таких ярых критиков университетской философии, как, например, Шопенгауэр. То же самое можно сказать и о дисциплинарном отпадении от философии современных гуманитарных исследовательских программ или интеллектуальных мод – их цикл жизни не слишком велик, они затухают и рассеиваются очень быстро, как только распадается институциональная связь философии и университета. У этого свободного полёта слишком короткое дыхание, чтобы можно было обсуждать эту проблему за пределами частного вопроса о каких-то персональных исключениях и казусах.

Но это не значит, что в этом направлении не нужно думать или экспериментировать во внеакадемических и внеуниверситетских средах. Просто в нашем контексте я пока не вижу здесь никаких ободряющих примеров.

СОФИОФОБИЯ: ОПЫТ АПОЛОГИИ ФИЛОСОФИИ В УНИВЕРСИТЕТЕ

Дмитрий Майборода[1]

Abstract

On the basis of the statement that the university is possible only when there is versatile knowledge there, the article refutes the basic arguments against teaching philosophy at university. It is stated that philosophy is a necessary independent form of versatile knowledge, whose major problem is the relation of a person to the world, including gnoseological and in general world outlook, which is important for university education taking into account its aims. Philosophy really does not reach certain parameters of accuracy and validity, which however does not serve as a sufficient basis for its denial. Basic negation of versatile knowledge is a position that contradicts itself and subverts human thinking as a whole. The perception of philosophy as useless or dangerous is as inconsistent and does not prove the refusal of it, as the representation of it as something innate, simple and unable to be taught.

As far as there are no rational arguments in favour of denial of philosophy, the article concludes that the reason for this is basically irrational. Sophiaphobia in relation to philosophy can be often the result of some particular problems (defect of communication with a lecturer, the unsuccessful organisation and so on) but in this case it is necessary to solve these certain problems instead of denying philosophy in general. While the aversion of philosophy has a general character it can be viewed as a consequence of universal sophiaphobia of the present, or as a result of features of sociocultural positioning of philosophy in the present, including the process of teaching. In the latter case the possible reasons are replacement of originality of thinking by a reproduction of thinking of authorities, unsystematic and unnatural character of philosophy courses, and also a common cultural image of a philosopher as an unhappy lonely theorist. If these difficulties are not solved sophiaphobia of philosophy will win whatever rational arguments against it are found.

Keywords: philosophy, university, versatile knowledge, sophiaphobia, science, world outlook.

Университет возможен лишь при наличии в нём универсальных знаний (философии). Проект устранения философии из университета может базироваться на трёх воз-

[1] Дмитрий Майборода – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и логики Минского государственного лингвистического университета (г. Минск, Беларусь).

можных отношениях к этому высказыванию. Его можно не принимать как логичное; правда, в этом случае придётся разработать какую-то иную логику взамен сложившейся (например, в соответствии с которой «университет – учебное учреждение без универсальных знаний»). Другой подход – отрицать, что философия представляет собой самостоятельную сферу универсальных знаний. Наконец, можно принять исходное высказывание как истинное, но всё же настаивать на исключении философии, имея в виду устранение самого университета (например, с преобразованием его в институт иного типа – специалитет или высшее профтехучилище). Поскольку первый вариант возможен лишь в случае, если рассуждающий не имеет необходимых логических знаний или, напротив, имеет вескую для публичного отрицания логики корысть, что делает всякую дискуссию с ним бессмысленной, то следует всерьёз рассмотреть лишь два равновероятных основания – дисквалификацию философии или устранение университета.

Дисквалификация философии как самостоятельной формы универсального знания может следовать из отрицания универсальности её предмета или отрицания философии как специфической сферы знания (или науки). Отрицание универсальности предмета философии в соответствии с её этимологией (любовь к мудрости) логично выливается в сведение её к теории познания. Правда, устранять философию как теорию познания из системы подготовки учёных было бы нелогично и непродуктивно. По ту сторону логики, но с учётом культурного контекста современности философию можно специализировать через сведение её к наиболее общим гуманитарным знаниям. Действительно, философию можно рассматривать как общую основу гуманитаристики, но это свидетельствует скорее в пользу представления о том, что её следует преподавать, если, конечно, имеет смысл представлять в университете сами гуманитарные науки. Но более того, если философия – основа гуманитаристики в той же степени, в какой физика выступает основой естествознания, то должна существовать общая сфера знания, их согласующая. Традиционно такая наиболее общая наука о соотношении основ природы и человека как раз и называлась философией. Если это имя относить лишь к основам гуманитаристики, то просто потребуется какое-то иное имя для наиболее универсальной науки, например «философия 2.0». И, конечно, эта игра имён никак не отрицает необходимости преподавать философию и в том, и в другом её виде в университете.

Отрицание философии как универсального знания через отрицание её познавательного значения или статуса науки подразумевает, что философия не достигает определённых параметров точности и обоснованности. Отметим, что похожее возражение со стороны тех, кто придерживается строгой научности, выдвигается по отношению к гуманитарным наукам в целом, которые в сравнении с так называемыми точными науками предстают расплывчатыми. Но это вряд ли может означать, что гуманитарные науки и философия

могут быть устранены, в том числе из системы образования. Помимо прочего, следует заметить, что и естественные науки не сразу достигли параметров точности, и если бы в ходе истории они были бы отвергнуты из-за своей нечёткости, то они никогда не смогли бы эволюционировать до современного состояния. Поскольку универсальные знания, как и знания о человеке, необходимы, то они должны быть приняты в том виде, в каком они есть, пусть и с требованием повышения их точности и обоснованности.

Правда, часто вообще утверждают, что философия – только мировоззрение или идеология, а вовсе не наука. Эту декларацию важно рассмотреть подробнее, поскольку в современной культуре она имеют широчайшее распространение и зачастую сами философы её придерживаются, давая тем основание к отрицанию философии как науки. Представление, что философия – лишь мировоззрение, настолько распространено, что проявляется даже в практиках употребления естественного языка. И действительно, философия как сфера универсального знания имеет прямое отношение к мировоззрению, однако было бы неоправданно их отождествлять. Прежде всего, невозможно свести весь объём мировоззрения к философии, именно поэтому философия описывается, например, как «рационально-теоретическое ядро мировоззрения». При этом, в отличие от индивидуального мировоззрения, философия носит более общий характер (при общности рационально-теоретического ядра индивидуальные мировоззрения могут существенно варьироваться в зависимости от разных контекстов). Философия действительно может быть представлена как обобщённое мировоззрение, но как теоретическая форма мировоззрения выступает и любая наука, какой бы объективной и далёкой от человека она ни казалась (ведь и философия в свете своей непонятности и сложности традиционно воспринималась как «божественная наука», всё же в сущности оставаясь наукой человеческой). Поскольку вне мировоззрения знание невозможно (но возможна иллюзия такого знания – безличной «информации»), то исследование мировоззрения (то есть его рефлексия) необходимо для обоснования всякого знания (в том числе научного). Но даже если допустить, что мы обладаем безличным знанием, то исследование и такого знания в его отношении к мировоззрению необходимо, а такого рода изучение нельзя свести лишь к психологии, и, таким образом, как теория познания философия вновь оказывается необходима.

Здесь стоит оговориться, что определение философии как теории познания и науки о мировоззрении ни в коей мере не противоречит её значению как универсальной науки, поскольку основным решаемым вопросом остаётся отношение человека и мира, или связь знания (идеального бытия вообще) и мира (материального бытия), что и выступает допустимым пределом универсальности знания. И, наконец, даже если исключать знание из мировоззрения и ограничивать философию только статусом науки о мировоззрении (а не знании вообще), то и этот абсурдный вариант

мало свидетельствовал бы в пользу исключения её преподавания в университете, поскольку для интеллектуальной элиты необходимо представление хотя бы и о таком купированном мировоззрении для эффективной социокультурной деятельности.

Несколько иначе раскрывается представление о том, что философия – идеология, а не наука. Сторонники этого подхода ссылаются на большое количество суждений долженствования (или ценностных высказываний) в философии, которые считаются недопустимыми в научном контексте, а также упрекают философию в небрежном отношении к фактам. Действительно, в философии проявляется такое долженствование, но, *во-первых*, в определённом смысле оно свойственно и точным наукам (поскольку они, по крайней мере в своей прикладной плоскости, нацелены на преобразование природы в интересах человека), а *во-вторых*, философия осуществима и вне ценностных высказываний, так что если воспринимать их как чуждые науке или непродуктивные, то имело бы смысл ратовать за исключение их, а не философии. Следует также отметить, что в современном мире идеология выступает важнейшей формой мировоззрения, а потому её исследование (то есть опять-таки философия) сохраняет свою необходимость.

Что же касается небрежения философии к опыту (символом которого считается ответ Гегеля на замечание, что его теория не согласуется с фактами, – «тем хуже для фактов»), то оно также не может рассматриваться как сущностное. Даже если во многих философских теориях такая несогласованность с фактами и наблюдается, то это – причина дисквалификации этих теорий, а не философии в принципе. История предоставляет богатую информацию об ошибках философов, но не в меньшей мере – и об ошибках учёных (наука как «кладбище гипотез»). Иногда также говорят, что философские высказывания суть такие, которые вообще невозможно сопоставить с фактами, но их всё же можно сопоставить с другими высказываниями, сопоставимыми с опытом (то есть высказываниями конкретных наук). Конечно, универсальные знания никогда не достигают достаточного обоснования, в значительной мере базируясь на вере, но аналогичным статусом, например, обладают и общие высказывания в точных науках, к тому же проблемной является сама принципиальная полнота системы обоснования для всякой теории.

Наконец, даже если признавать философию как универсальное знание, остаётся возражение, касающееся её самостоятельности. Это возражение состоит в том, что поскольку универсальные знания и связанное с ними мировоззрение напрямую связаны с данными конкретных наук, то философия и так преподаётся как теоретическая основа любой науки, а выделять её в отдельный курс неоправданно. Конечно, теоретические основы физики, биологии, психологии, культурологии, социологии и других наук вкупе могут рассматриваться как философия, однако ограничиться их преподаванием возможно лишь в том случае, если они составляют единую

логически отстроенную структуру науки, а не неоднозначный агрегат различных знаний. А в настоящий момент научное знание как раз и предстаёт как такой агрегат, проблематичность которого проявляется, прежде всего, в несоответствии естествознания и гуманитаристики. Этот разрыв в знании отчётливо проявился в XX веке, став важнейшей темой философских споров поборников преобразования гуманитарных наук по естественнонаучному образцу и сторонников идеи нередуцируемой специфики гуманитаристики. Фактически, данные споры основаны на одном вопросе: возможно ли свести гуманитарные науки к подразделу биологии (в более наивном виде – физики). В случае положительного ответа, действительно, в философии отпала бы нужда, поскольку место наиболее универсальной науки заняла бы теоретическая физика (в этом случае она должна была бы наработать достаточную теоретическую базу для описания взаимодействия наблюдателя и действительности своими методами – и такие разработки действительно активно ведутся, однако в целом эта проблема пока решается воспроизведением несущественно трансформированного философского взгляда на этот процесс). Однако попытки свести к биологии индивидуальную, межличностную и социальную жизнь всё ещё не дали приемлемых результатов, а потому, по крайней мере, преждевременно требовать исключения философии. *Status quo* в вопросе организации наук сегодня – признание особенности гуманитаристики при ограниченном влиянии на неё естественных наук – не позволяет избегать преподавания отдельной дисциплины, которая раскрывала бы взаимодействие этих разнотипных наук, – то есть философии.

Но проблематичность проявляется не только в связи гуманитаристики и естествознания, но и в самих естественных науках. Кажущиеся на первый взгляд точными понятия, используемые сегодня для описания структуры наук, являются расплывчатыми результатами различных конвенций, отражая тем самым историю культуры. Наиболее явно эта условность проявляется в отношении физики, поскольку она, с одной стороны, как наука о природе объемлет все остальные естественные науки, а с другой – выступает их разделом (ср., напр., разницу химии и химической физики, биологии и биофизики и пр.). Миф о чётком определении физики в отличие от философии на практике никак не подтверждается (наиболее курьёзно он выглядит при сопоставлении определений *Большой советской энциклопедии*, где физика предстаёт наукой о наиболее общих закономерностях явлений природы, а философия – как наука о всеобщих законах развития природы, общества и мышления). Проблемность проявляется и в отношении математики, статус которой определяется по-разному в разных контекстах – как предельно общей естественной науки, как фундаментальной науки по ту сторону разделения гуманитаристики и естествознания или как особого языка (а не самостоятельной науки), используемого в естествознании, и пр. Не меньшие сложности характеризуют и выделение при-

кладных наук, которые, скорее, являются не отдельными науками, а лишь специализированными областями наук. В гуманитарных науках сложности определения также ярко проявляются, например, в связи с тенденциями научного империализма, и прежде всего – социологизации гуманитаристики. (Доминирующий сегодня тренд замещения понятия «гуманитарных наук» на «науки социальные» упирается, прежде всего, в несводимость психологии к социальной психологии, поскольку специалисты других областей гуманитаристики уже приняли новые стереотипы; так, например, большинство современных экономистов утверждают, что экономика – социальная наука, которая принципиально не рассматривает индивидуальную организацию хозяйства, т. е. экономическую робинзонаду.)

Проблемы, связанные с демаркацией и взаимоотношением наук, в том числе в связи с ростом междисциплинарных исследований, ясно свидетельствуют о необходимости самостоятельной области их изучения, коей и предстаёт философия. Следует также учесть, что помимо науки существуют и иные формы познания, в том числе религия и искусство, соответственно, необходимо осмысление взаимодействия разных форм познания. Можно, конечно, утверждать, что наука – единственная подлинная форма знания, но нельзя всерьёз отрицать то, что само это утверждение является философским. Но даже если можно было бы свести всё знание к исключительно научному, а философию – к теоретическим основам разных наук, то даже в этом случае её преподавание в качестве отдельной дисциплины прагматически оправдано, поскольку вместо неё необходимо было бы ввести большое количество других дисциплин, которые обеспечивают получение универсальных знаний и формирование мировоззрения у обучаемых. В связи с тенденцией сокращения объёма университетского образования, казалось бы, более практично уменьшить количество преподаваемых дисциплин при расширении курса философии за счёт более подробного рассмотрения их теоретических аспектов, если, конечно, признавать значение универсальных знаний в принципе.

А такое отрицание универсальных знаний (и университета как основного института их создания, сохранения и передачи) мыслимо, если полагать, что они невозможны, не нужны или даже небезопасны. Признание невозможности универсальных знаний может обосновываться представлением, что они недоступны людям или же являются лишь иллюзией. Первое представление свойственно религиозной критике философии, в соответствии с ним познание является божественной прерогативой, стремление к познанию – греховное желание человека возвыситься до божественности, преодолеть собственную природу. Однако при этом в большинстве своём религии утверждают значимость подлинного проявления знания – мудрости, которая в некоторых случаях противопоставляется неподлинным формам, в том числе зачастую науке и философии. Однако это не отрицает универсальных знаний, но, напротив, утверждает их, хоть и в особой форме. А если

следовать понятиям, а не просто именам, то не отрицаются также ни наука, ни философия, но лишь их определённые проявления. Религиозные представления, отрицающие философию, остаются философскими, даже если они не признают этого, поскольку именно философия – теория познания и стремление к подлинной мудрости по самому своему понятию.

Схожая ситуация наблюдается с признанием универсальных знаний иллюзией. Положение, что универсальные знания ничего не описывают, являясь фикциями, разрабатывалось в традиции номинализма уже в античной философии, сыграло важную роль в новоевропейском эмпиризме и широко распространилось в условиях доминирования позитивизма в современной культуре. В номинализме считается, что универсальные знания, представая в виде общих высказываний или высказываний, оперирующих общими понятиями, являются ложными или такими, истинность которых невозможно установить, а потому они вообще не являются знаниями. Прежде всего, если все общие высказывания – ложные, то ошибочным является и само это высказывание (парадокс лжеца). Аналогичным образом должно быть отвергнуто утверждение, что следует отбросить все высказывания, кроме опытно проверяемых, поскольку его невозможно проверить на опыте. И вообще, сама ситуация, когда определённое течение философии пытается отвергнуть философию, – не что иное, как парадокс. Следует также учитывать, что устранение общих высказываний ликвидирует не только философию, но и математику, и теоретические разделы всех наук, поскольку они также оперируют такими высказываниями.

Похожая ситуация имеет место и в отношении общих понятий. Из того что общие понятия являются только именами имён, ничего не означая в реальном мире, не следует, что они невозможны. Имена имён относятся к реальности, хоть и опосредованно и не всегда чётко (но такая нечёткость – не причина утверждения о невозможности понятия, но основание требования его уточнения). Но даже если признать, что нет человека вообще, всё же абсурдно делать выводы о невозможности употребления этого понятия, точно так же, как глупо выводить отрицание математики из того, что нет единицы вообще, физики – что нет тела вообще, химии – что нет молекулы вообще и т. д. Признавая общие понятия иллюзиями (фикциями), номинализм всё же не может признавать их возможность, пусть и в этом статусе. И вообще, объявить невозможными общие понятия или общие суждения – значит объявить неосуществимым наше собственное мышление. А потому невозможны не сами универсальные знания, а проекты обоснования их невозможности.

Но признавать существование универсальных знаний не значит признавать их значение. Так, утверждают, что универсальные знания – не что иное, как скопище банальностей и неясностей, которые совершенно не нужны. Действительно, многие универсальные знания проявляются в виде тривиальных или туманных высказываний, однако сами по себе эти неоригинальность и смут-

ность, как и вышеназванная иллюзорность, не означают отсутствие нужды в них. Так, общие понятия, на которых базируются универсальные знания, можно считать эфемерными или невнятными, но невозможно отрицать их пользу, по крайней мере для организации познания. Даже если предположить, что у нас есть сверхъязык, в котором имена собственные имеются у каждого отдельного предмета, каждого явления, каждого события, каждого процесса и пр., то даже в этом случае использование общих понятий будет эффективным для организации знания (только для замены общего имени «человек» потребовалось бы введение миллиардов единичных имен, и уже вследствие этого язык оказался бы дисфункциональным). То же относится и к идее сверхдискурса, в котором используются только протоколы, но не общие высказывания, – даже если допустить, что эта идея осуществима, то всё же сложность такого дискурса потребует для его организации введения метадискурса, слагающегося из общих высказываний. Так что даже если не признавать практического значения универсальных знаний, то всё равно нельзя не учитывать их теоретической важности, а поскольку в науке теоретическая составляющая всё ещё считается доминирующей, то философия оказывается, по крайней мере, научно значимой дисциплиной. А не признавать практическое значение философии, важным аспектом которой является этика, можно только на основе постулирования чистой праксиологии без аксиологии. Поскольку такое постулирование, действительно, активно практикуется в современной культуре, то зачастую адептам указанного подхода философия может казаться даже вредной.

Универсальные знания могут восприниматься как опасные по причине того, что они нарушают некоторый «правильный порядок» (традиции) индивидуальной жизни, межличностного общения и социальности в целом или в определённых их аспектах. Постулирование опасности философии в целом возможно лишь в случае радикального иррационализма, который, оставаясь при этом философской позицией, опять-таки логически отрицает себя. Однако, поскольку крайний иррационализм отвергает вкупе с рациональностью ещё и логику, то его ниспровержение, с одной стороны, не может ограничиваться только вопросом формальной противоречивости этой позиции, а с другой – невозможно никакое теоретическое обоснование нищеты иррационализма, которое было бы принято его адептами. Опровержение радикального иррационализма, однако, здесь и не важно, поскольку, утверждая вредоносность не только универсальных знаний, но и знания вообще, он тем самым отвергает не только университет, но вообще образование вкупе с его возможными реформами.

Более последователен умеренный иррационализм, утверждающий, что универсальные знания вредны не сами по себе, но лишь их определённые компоненты или проявления. Правда, при таком утверждении универсальные знания и не могут отрицаться в полном объёме, но должны в определённых аспектах просто огра-

ничиваться. Так, например, если признавать вредность этического аспекта философии, то следует именно его подвергнуть всесторонней критике, но не отвергать философию в целом. Поскольку наиболее часто опасность философии видится в том, что она разрушает традиции, не восполняя полученный пробел продуктивными программами и ценностями, то именно это основание отрицания универсальных знаний как вредных и следует рассмотреть подробнее. В истории философии ярчайшим образом такой взгляд представлен в суде над Сократом; он также проявляется в осуждении философии и свободомыслия религиозными традициями и диктаторскими режимами. В сущности, во всех этих случаях, действительно, отрицаются не сами универсальные знания, но определённый аспект их проявления, а именно – проблемность и исономичность. Иными словами, философия отрицалась за то, что, культивируя самостоятельное мышление, заставляла сомневаться в доминирующих трактовках универсальных знаний, предлагая искать иные равноправные, а часто и более обоснованные интерпретации.

Как таковая философия предстаёт вредной только в отношении к догме. Отрицание философии означает претензию на интеллектуальный монархизм. Сегодня отбрасывают философию не учёные, но догматики – так же, как они осуждали её ранее с религиозных или идеологических позиций. В некоторых случаях догматизация универсальных знаний была важна, но она всегда выливалась в стагнацию интеллектуального развития и, в итоге, в их полную дисфункцию. Вообще, признавая опасность философии, догматизм чаще всего признаёт и её значение, а потому ограничивает доступ к её преподаванию (или преподаванию её догматизированных образов). Если людьми без философского образования (или вообще недумающими) легче управлять, то всё равно философия нужна для самих руководителей. А поскольку важнейшая задача университета – это именно формирование управляющей элиты, то в таком случае там должна преподаваться философия, но само университетское образование должно быть менее массовым (в пределе авторитаризма – университетское образование для одного правителя). Следует заметить, что негативное отношение к философии в постсоветских странах в значительной мере как раз связано с её догматизацией в советскую эпоху, тем более негативной, что в сравнении с ней современная философия часто представляется господством софистики и релятивизма. Ни софистичность, ни догматичность не составляют подлинной сущности философии, а потому эти её проявления и не могут выступать основанием для дисквалификации.

Помимо вышеназванных возражений против преподавания философии в университете следует рассмотреть ещё одно, которое связано с осмыслением формы передачи универсальных знаний. Возражение состоит в том, что универсальные знания могут представать как естественно свойственные людям (например, врождённые) или настолько простые, что их следует осваивать в самом начале обучения. В самом деле, если универсальные знания врож-

дённы каждому и всеми раскрываются одинаково, то вряд ли имеет смысл их преподавать. Однако в реальной жизни они никогда не обнаруживаются любым человеком естественно и однозначно, что показывает, по крайней мере, необходимость помощи в их выявлении, то есть преподавания. Что же касается преподавания универсальных знаний в начале обучения, то это положение предполагает особый образ образования, который можно назвать дедуктивным, поскольку тогда обучаемый переходит от постижения универсальных законов к познанию частных случаев. Это в определённой мере имеет место в современном образовании (например, математика преподаётся раньше физики, а первый раздел любой дисциплины – как раз наиболее общая теоретическая, то есть философская, её часть). В современном образовании, правда, есть проявления и обратной последовательности, то есть индуктивного образования (так, обычно родной язык преподаётся раньше общей лингвистики). Вообще, конструкцию образования можно мыслить различным образом: что следует преподавать раньше – логику или лингвистику, праксиологию или экономику, аксиологию или этикет, – но ни один из вариантов не означает исключения философии. Отмечу лишь, что при чисто дедуктивном образовании логично называть университетом начальную школу, в которой и следует тогда преподавать универсальные знания (остаётся, правда, вопрос о том, какой характер в этом случае приобретёт философия, которая сегодня, судя по отзывам студентов, слишком сложна даже для их восприятия).

Помимо этих подходов существует и совершенно радикальный взгляд, отрицающий возможность преподавания философии вообще. Представление, что философии по-настоящему невозможно научить, ей можно только научиться, широко распространено среди самих философов. Если принять это представление, то философия близка искусству. Подобно тому как можно научить рисовать и разбираться в искусстве, но нельзя научить стать художником, можно научить размышлять и привить компетентность в истории философии, но невозможно научить стать философом. В сущности, то же самое характеризует и науку вообще: можно преподать научные сведения и выработать навыки оперирования ими, но невозможно научить стать учёным. И если нельзя воспитать ни художника, ни философа или учёного, то это не критика их самих, но осуждение системы образования, которая построена как привитие или потребление знаний, но не как воспитание. Но даже в такой системе образования художники, философы и учёные всё равно будут появляться, поскольку это определяется самостоятельным выбором и возможностями обучаемого. Способность научить всегда определяется потребностью научиться, а потому философии можно учить только того, кто ей учится. Из этого, конечно, можно сделать вывод, что философии не следует учить, люди сами ей научатся и помимо университета, но то же самое можно сказать и об учёных в целом. Художники, философы и учёные будут появляться и вне

системы образования сообразно потребности в них, вопрос лишь в том, каков будет уровень их развития и компетентности.

Тут имеет смысл оговориться о представлении, что общественная потребность в философии невелика, а потому её преподавание неэффективно. Действительно, современность характеризуется ростом специализации и практической применимости знания, в силу чего специальные и прикладные науки востребованы в гораздо большей мере. Однако по этой причине следовало бы отказаться и от преподавания фундаментальных наук. Так, возможно, действительно эффективной была бы замена преподавания математики обучением информатике, однако такого рода преобразования подразумевают принципиальную трансформацию статуса человека (от самостоятельной личности – к компьютерной подсистеме) и в определённой степени являются преждевременными. Кроме того, устаревание технических знаний и специальностей, требующее постоянного самостоятельного образования (при его технологическом облегчении) в большей мере свидетельствует о необходимости получения именно наиболее стабильных универсальных знаний. Чем быстрее развивается наука, тем большее значение должна приобретать философия. С другой стороны, общественная потребность в философии исторически была тем выше, чем интенсивнее происходила межкультурная коммуникация (само возникновение философии в Древней Греции имело место именно по причине необходимости рационализации различий культурных программ народов, с которыми греки торговали). Логично, что с учётом глобализации значение философии падает. Однако сам характер глобализации противоречив, надежда же на то, что межкультурные различия будут и далее сглаживаться, столь же эфемерна, каковой она была в прошлом многочисленных имперских «объединений мира».

Ещё одной важной причиной падения общественной потребности в философии является её сущностная связь с властью в обществе. Чем более демократия становится номинальной, тем менее необходимо распространение самостоятельного мышления. Однако вне демократии повышаются требования к самостоятельному мышлению реальных руководителей и тем самым возрастает значение философии в их подготовке.

Помимо вышеназванных, надлежит ещё сказать и о представлении, что философию не следует преподавать в университете, поскольку зачастую это делается совершенно непрофессионально. Из этого утверждения следует требование повышения качества преподавания философии, а не его отмены.

Таким образом, возражения против преподавания философии оказались ошибочными или парадоксальными. Но в отсутствие рациональных оснований отвергать философию мы неминуемо вынуждены признать, что единственная причина этого требования – иррациональная неприязнь философии. Ясное свидетельство этого проявляется уже в том, что противники философии даже не раз-

бираются в аргументации философов, а просто её отбрасывают. Не менее важным показателем в данном случае выступает и то, что студенты, начиная обучение, представляют философию важной и увлекательной наукой о смысле жизни и духовности человека, а завершая – пугающей абракадаброй. Но если это так, то в распространении идеи исключения философии из университета виновны в значительной степени практики её преподавания, генерирующие софиофобию.

Софиофобия (как иррациональное неприятие познания и обучения) философии, как, впрочем, и других наук или форм познания вообще, может быть реакцией на личность преподавателя или на конкретную ситуацию, связанную с контекстом преподавания. Однако такая софиофобия носила бы частный характер, и решение проблемы требовало бы анализа конкретной ситуации. Например, причиной софиофобии как особого расстройства интеллекта или когнитивного нарушения применительно к отдельному человеку может быть физиологическое нарушение, но поскольку в данном случае мы говорим об общественном явлении, то здесь, скорее, имеет место некий психический тренд, широкое распространение определённой когнитивной программы, которая может иметь вирусную природу. С другой стороны, несмотря на то что некоторые симптомы такого тренда различимы в прокламациях постзнания, замены знания информацией или мифом, всё же софиофобия пока не носит всеобщего характера, что можно было бы ясно заметить по отказу от образования или жёсткому его ограничению, как это происходит, например, в условиях диктатуры. Наиболее вероятно, что речь идёт именно о негативном отношении к философии, которое, впрочем, неминуемо стимулирует софиофобию в отношении любых форм познания, по крайней мере в том его смысле, который принят в западных культурах.

Поскольку рациональные аргументы софиофобии в отношении философии мы в основном рассмотрели выше, нам остаётся ответить на вопрос, чт*о* именно в преподаваемой философии страшит или раздражает слушателей. Поскольку этот вопрос чрезвычайно обширный, то здесь я приведу лишь несколько собственных замечаний на этот счёт, опирающихся на личный опыт как обучения, так и преподавания философии.

Прежде всего, в отличие от других наук философию характеризует отсутствие структуры при значительной информационной нагруженности. Современный курс философии слагается из историко-философского блока, а также разрозненных фрагментов, относящихся к метатеоретической базе различных наук, вкупе с обособленными темами, которые по тем или иным причинам оказались по ту сторону эмпирических исследований. Что касается преподавания различных философских доктрин прошлого, то оно, конечно, выступает важнейшей основой философского образования, но сегодня зачастую подаётся как агрегат случайной информации, ценность которой сложно уловима для обучаемых. Обучаемые вполне

вправе спросить: почему при преподавании физики или любой точной науки изучение воззрений отдельных учёных прошлого не занимает существенной части, а в философии – занимает? Или иначе: если бы сейчас преподавали Платон или Кант, то неужели они также просто перечисляли бы достижения прошлого и ограничивались реконструкцией воззрений своих предшественников? Конечно, существенная часть преподавания философии – формирование мировоззрения, а таковое действительно подразумевает обращение к личностному опыту философствования. Однако обучаемые вправе требовать такого примера от самого преподавателя, а в реальности последний чаще всего отказывается его предъявлять, замещая собственное размышление реконструкцией или аранжировкой чужого. История философии важна, прежде всего, поскольку она предопределяет актуальную философию, в противном случае она действительно служит серьёзным источником софиофобии в отношении философии.

Другая сторона пугающей несистемности философии – теоретический блок, который сегодня часто выступает агрегатом введений в различные отдельные дисциплины. При этом существенные пробелы в курсе обеспечиваются за счёт исключения важного материала в пользу других преподаваемых курсов. В частности, гносеология может казаться пустыми спекуляциями о познании вне логики, лингвистики и психологии, онтология – вне физики, социальная философия – вне этики, социологии, культурологии и пр. Отдельное преподавание этих дисциплин хотя бы отчасти компенсировало бы проблему отсутствия структуры, однако чаще всего они вообще сокращены (так, например, сегодня из университета исчезли этика, эстетика и логика), тогда как в программе философии не восстановлены. По идее, помимо специализированных курсов, в университете следовало бы преподавать курс философии, в котором в интегрированном виде содержалась бы наиболее значимая информация по основным наукам за пределами специализации, но это решение не менее сложно выполнимо, чем вышеназванное требование к преподавателю философии быть оригинальным мыслителем.

Наконец, ещё одной важнейшей проблемой, стимулирующей софиофобию в отношении философии, является её статус в современной культуре. Философы уходят от активного обсуждения актуальных проблем современной культуры, а культура платит им за это приравниванием философии к эзотерике и трендом «смерти философии». Когда средства массовой информации создают образ счастливого потребителя, не задумывающегося над сущностными проблемами своего бытия, словно бы рациональность как раз и состоит в отказе от разума, философия кажется делом несчастных одиночек, обитающих в «башнях из слоновой кости», что, безусловно, также пугает студентов. Этот образ философии ещё сложнее изменить, чем кардинально реформировать её преподавание, однако вне таких трансформаций, а также без утверждения фило-

софии как необходимой самостоятельной формы универсального знания софиофобия будет побеждать, какие бы рациональные аргументы не находились против неё.

В заключение следует отметить, что отрицание философии, свойственное современности, может способствовать тем трансформациям культуры, которые и ранее имели место при схожих программах, а именно – расцвету примитивного догматизма и нетерпимости, мистификации и мифологизации культуры, стагнации и дисфункции знания. Впрочем, история также показывает, что такие программы изживают себя, тогда как философия возрождается, приобретая тем большее значение, чем с большим пафосом она изживалась. Отрицание философии, по сути, есть самоотрицание человека как носителя разумности, а потому даже если оно и осуществимо, то всё же не в наших интересах.

ТРАДИЦИОННЫЕ СТРАТЕГИИ ЛЕГИТИМАЦИИ ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ[1]

Анна Завалей[2]

Abstract

This article explores the question of emergence and transformation of humanistic education in European university tradition. It will do so by taking a historical and comparative approach, looking at the histories of Newman and Humboldt university projects as they evolved in Europe and were assimilated in the United States of America. The article aims to analyze the current argumentation for liberal arts education as well.

Keywords: Humboldt, Newman, philosophy, liberal arts education.

Вопрос о взаимоотношениях философии и университета как образовательной институции включает две составляющие: речь идёт, *во-первых*, о философском факультете как одном из базовых компонентов структуры университета, *во-вторых*, о степени присутствия философского (шире – гуманитарного) знания в учебных программах различных факультетов.[3]

Утверждение о фундирующем для университета характере философского факультета восходит к работам И. Канта *Спор факультетов* (1798) и *Что такое Просвещение?* (1784). Как известно, Кант обосновывал главенство факультета следующим образом: содержание учебных дисциплин трёх высших факультетов – медицинского, юридического и богословского – находит своё основание в начальственных

[1] Статья написана в рамках проекта РГНФ «Институциональная история философии: формирование профессиональной философии в немецкой институциональной среде XVIII–XX вв.» (12-03-00451 (а)).

[2] Анна Завалей – стажёр-исследователь Лаборатории исследования философии Центра фундаментальных исследований НИУ «Высшая школа экономики» (г. Москва, Российская Федерация).

[3] Несмотря на широкое распространение утилитаристского взгляда на предмет и цели высшего образования, в Центральной и Восточной Европе традиции так называемого либерального образования (*liberal arts education, liberal education*), то есть образования широкого гуманитарного профиля, переживают настоящий ренессанс: за последние два десятилетия создано двадцать образовательных институций, дающих «свободное образование»; см.: Wende M. v. d. The Emergence of Liberal Arts and Sciences Education in Europe: A Comparative Perspective // *Higher Education Policy*. 2011. № 2. P. 5–6.

уставах. В противном случае эти факультеты не могли бы требовать утверждённого правительством беспрекословного подчинения. Философский факультет, деятельность которого основана на разуме, является по преимуществу факультетом критики, поскольку ведёт публичный, основанный на автономии разума спор с высшими факультетами.[4] Поскольку университет для Канта является инструментом решения стоящей перед человечеством исторической задачи – просвещения – и решение этой задачи предполагает публичное применение разума, то единственным факультетом, способным выполнить эту задачу, оказывается именно факультет философии.[5]

Институционально принцип главенства философского факультета был закреплён в проекте исследовательского университета В. Гумбольдта.[6] В записке *О внутренней и внешней организации высших научных заведений в Берлине* (1809) В. фон Гумбольдт, рассуждая о назначении новой образовательной институции, не эксплицирует напрямую главенствующую роль философии, а говорит о «занятии наукой в самом глубоком и широком смысле этого слова» и «о чистой идее науки». Тем не менее занятие наукой, требующее тройственного устремления духа (стремления выводить всё из некоего первоначального принципа, стремления к идеалу и стремления объединить и принцип, и идеал в единую идею), по своей природе философично, поскольку требуемое тройственное устремление духа чаще всего выражается в философии и искусстве, откуда посредством логики и математики проникает в другие отрасли познания.[7] Именно по этой причине философский факультет новообразованного университета в Берлине объединил в себе все теоретические науки, включая естественные.

При ретроспективном взгляде реорганизация структуры средневекового университета по модели Гумбольдта кажется закономерной, однако в конце XVIII века речь велась о полном упразднении университета как института знания,[8] место которого могли бы занять уже существующие академии наук и новые практические профессиональные школы. Кроме того, до конца XVIII века наи-

---

4 Кант И. *Спор факультетов. Собр. соч. в 6-ти тт.* Т. 6. М., 1966. С. 313–318.

5 Кант И. *Что такое просвещение? Собр. соч. в 6-ти тт.* Т. 6. М., 1966. С. 28.

6 Шнедельбах Г. Университет Гумбольдта // *Логос.* 2002. № 5–6(35). С. 7–8; Ruegg W. Themes // *A History of the University in Europe.* Vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 14.

7 Гумбольдт К. В. О внутренней и внешней организации высших научных заведений в Берлине // *Неприкосновенный запас.* 2002. № 2(22). С. 8–10.

8 Bahti T. Histories of the University: Kant and Humboldt // *Modern Languages Notes.* 1987. № 3. P. 438; Ben-David J., Zloczower A. Universities and Academic Systems in Modern Societies // *European Journal of Sociology.* 1962. № 3. P. 47. Сам Гумбольдт только после некоторых колебаний признал подходящим наименование «университет» для проектируемых им «учебных заведений; см.: Шнедельбах, указ. статья, с. 4.

более значимые философы в своей интеллектуальной деятельности не были связаны с университетом и вели её в основном за счёт патронажа или «самопатронажа», альтернативой которому выступала издательская деятельность. Большинство интеллектуалов того времени предпочитали не требующий высокого уровня абстракции публицистический жанр и полемический стиль изложения актуальных общественных проблем, что придавало интеллектуальной деятельности антиметафизический характер.

Общая антиметафизическая направленность усиливалась борьбой светских интеллектуалов, выражавших рационалистическую идеологию Просвещения, против религиозных кругов, а следовательно, и против приверженного схоластическим теориям философского факультета, находившегося под контролем Церкви. По мнению Р. Коллинза, в этой ситуации университет как образовательная и научная институция нашёл поддержку в философии идеализма, претендовавшей на способность выводить из принципов, выявленных в Абсолюте, законы, управляющие эмпирическим миром.[9] Как известно, Кант отождествлял философию с методами точных и естественных наук, успех которых основан не на случайном наблюдении, а на систематическом исследовании под руководством теории. Поскольку лишь метафизика могла показать, как возможно научное познание, следовало восстановить её в положении «царицы всех наук». Именно трансцендентальные методы философии устанавливают границы и обосновывают характер знания во всех других дисциплинах. Кроме того, критическая философия Канта отказывала теологии в праве на познание абсолютной реальности. Поскольку Бог принадлежит к миру вещей-в-себе, притязания на его познание неизбежно влекут к антиномиям. Обосновывая главенствующую роль философии как академической дисциплины, а не публичной интеллектуальной деятельности, Кант тем самым возрождал престиж философского факультета и, следовательно, университета как образовательной и научной институции. Кроме того, критическая философия Канта освобождала университет от ограничений, ранее налагаемых церковными властями.

Таким образом, в процессе реформирования высшего образования в Пруссии в начале XIX века выбор институциональной структуры университета обусловливался распространением философии идеализма. В свою очередь, само существование философии зависело от выживания университета: именно университетская структура создала организационные стимулы к творчеству – учёные иерархии, публичный диспут, защиту диссертации и конкурентную среду в борьбе за студентов. Вне университета философ превращался в литературного или политического интеллектуала,

---

9 Коллинз Р. *Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения.* Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. С. 827–860.

незаинтересованного в глубокой разработке абстрактных метафизических проблем.

Проект университета Гумбольдта был не единственным проектом, обеспечивающим главенствующую роль гуманитарной дисциплине. Так, в англосаксонской образовательной традиции место философии занимает литература, а «место» Гумбольдта – кардинал Дж.Г. Ньюмен. Проекты университета Гумбольдта и Ньюмена сходны в некоторых основных принципах: цель университетского образования состоит в «культивации ума», а собственно образование самоценно и противостоит механическому фантому технологии. Университет, по мысли Ньюмена, «в сфере философии и научного исследования то же, что империя в политической истории», он есть «высшая оберегающая власть над всеми знаниями и науками»[10]. Однако, в отличие от Берлинского университета, университет Ньюмена призван воспитывать джентльмена, «человека Цивилизации», а не учёного-исследователя.

Изучаемое в университете знание имеет три великих предмета – Бога, природу и человека, объединённых носящей теологический характер «истиной». Дисциплинами либерального образования, в соответствии с тремя предметами знания, являются естествознание, изучающее физическую природу, и литература, изображающая нравственную природу человека. И хотя природа общей «интеллектуальной культуры» философична, сама философия выступает не обобщающей наукой всех наук, а субъективной установкой сознания, культивирование которой происходит посредством изучения литературы (как классической, так и национальной).

Кроме эпистемологической функции фундирования единства всего возможного знания, гуманитарные дисциплины в университетских проектах Гумбольдта и Ньюмена выполняли функцию гражданской социализации. Несмотря на то что цели государства и университетской институции не совпадают («… государству, как и человечеству, нет дела до знаний и речей, а есть – до характера и действий человека»), университеты «берут на себя поставленную государством задачу руководства молодыми людьми». Государство тем не менее должно воздерживаться от излишнего контроля над университетами, сохраняя «внутреннюю убеждённость в том, что когда они [университеты] достигнут своей конечной цели, они выполнят и его задачи, причём в намного более широкой перспективе, с большой широтой охвата»[11]. Таким образом, университет, по мысли Гумбольдта, не приносит государству прямой утилитарной пользы: посредством культивирования «тройственного стремления духа»[12] университет производит не эффективных слуг госу-

10 Newman J.H. *The Idea of a University.* Ed. F.M. Turner. Yale University Press, 1996. P. 218.

11 Гумбольдт, указ. соч., с. 7–8.

12 Подобное представление о культивировании индивида находит своё отражение в романтической концепции *Bildung*. В задачу данной статьи не входит подробное рассмотрение данного понятия. О воплоще-

дарства, обладающих конкретным завершённым знанием, а субъектов, овладевших правилами мышления[13].

В университетском проекте Ньюмена формирование национальных субъектов происходит посредством литературы: «благодаря великим писателям … национальный характер закаляется, народ обретает речь, прошлое и будущее…»[14]. Изучая национальную литературу, студент овладевает единой интеллектуальной культурой и становится настоящим гражданином империи.

Воплощение в полной мере принципа единства знания на основании гуманитарных дисциплин было трудноосуществимой задачей уже во времена Гумбольдта и Ньюмена. Возросшая же в конце XIX века специализация науки сделала этот принцип институционально невозможным.[15] В докладе *Наука как призвание и профессия* (1918) Макс Вебер фиксирует произошедшие в силу индустриализации изменения в восприятии как науки, так и университета. Основной, значимой для общества функцией науки признаётся практическая цель. Ценность науки самой по себе субъективна,

> «…рассеялись все прежние иллюзии, благодаря которым наука выступала как "путь к истинному бытию", "путь к истинному искусству", "путь к истинной природе", "путь к истинному Богу", "путь к истинному счастью"».

нии понятия *Bildung* в немецком университете см.: Ридингс Б. *Университет в руинах.* М.: Изд. дом ГУ-ВШЭ, 2010. С. 103–114.

13 Гумбольдт особо подчёркивает, что знание, преподаваемое в университете, всегда имеет незавершенную форму: «Кроме того, особенность высших научных заведений состоит в том, что для них наука всегда представляет собой проблему, еще не нашедшую своего окончательного решения…». Именно такому отношению к научному знанию соответствует самый знаменитый принцип университетского проекта Гумбольдта – принцип единства преподавания и исследования (*die Einheit von Forschung und Lehre*); см.: Гумбольдт, указ. соч., с. 6.

14 Newman, op. cit., p. 193.

15 Более того, претензия философии на обоснование границ и формулирование дидактических выводов всех возможных наук с развитием естественнонаучной специализации оборачивалась против неё самой: поскольку представлялось, что естественнонаучные дисциплины, выработав единый язык и единую эпистемологическую основу, решили проблему конфронтации различных теорий и сосредоточились на кумулятивном накоплении знаний, то философия должна была отвечать требованию *строгой науки.* Таким образом философия теряет своё привилегированное положение судьи наук и вынуждена ориентироваться на образец, предоставляемый естественнонаучными дисциплинами. Этот процесс послужил импульсом к формированию различных философских дисциплин (философия как теория науки, философия как история философии) и институциональному делению философского факультета, ярким примером которого является психологическая лаборатория (1879) Вундта. Подробнее см.: Куренной В. Философия и институты: случай феноменологии // *Логос.* 2002. № 5–6; Куш М. Социология философского знания: конкретное исследование и защита // *Логос.* 2002. № 5–6.

Наука больше не может отвечать на вопросы о культурной и политической ценности тех или иных паттернов поведения, а следовательно, не может больше служить гарантией нравственности образования. Из области публичной образование переносится в область приватную, становясь признаком статуса и формируя достаточно унифицируемые ожидания возможных моделей поведения и карьерных перспектив.[16]

Одним из основных тезисов доклада Вебера является тезис о политической нейтральности университетской аудитории. Учёный, по мнению Вебера, должен воздерживаться от выражения своих политических взглядов в университете, так как, *во-первых*, наука, обладая собственными имманентными ценностями (поиск истинного знания *etc*), не в состоянии решить вопрос ни о собственной ценности, ни о ценности тех предметов, которыми она занимается. *Во-вторых*, пользоваться преимущественным положением перед студентами, не имеющими возможности выразить свои собственные взгляды, со стороны учёного безответственно.

Несмотря на то что в европейской университетской традиции вышеописанная легитимация гуманитарных дисциплин исчерпала себя к концу XIX века, в трансформированном виде она продолжает использоваться в дискуссиях о либеральном образовании в Соединённых Штатах.[17] Создание в Соединённых Штатах колледжей свободных искусств является очевидным доказательством успешной ассимиляции европейских культурных смыслов высшего образования. Большинство этих колледжей, возникших в конце XVII – середине XVIII вв.[18] и наследовавших традициям Оксфорда и Кембриджа, были протестантскими заведениями. К концу XIX века складывается традиционный для колледжей свободных ис-

---

16 Вебер М. Наука как призвание и профессия // Вебер М. *Избранные работы*. М., 1990. С. 712–718.

17 Литература, посвящённая апологии свободных искусств, поистине безгранична. Назовём основные работы в этой области: Carnachan W.B. *The Battleground of the Curriculum: Liberal Education and American Experience.* Stanford: Stanford University Press, 1993; Farnham N., Yarmolinsky A. *Rethinking Liberal Education.* Cary, NC, USA: Oxford University Press, 1996; Ellis J.M. *Literature Lost: Social Agendas and the Corruption of the Humanities.* New Haven: Yale University Press, 1997; Ehrenberg R.G. (ed.) *The American University: National Treasure or Endangered Species?* Ithaca: Cornell University Press, 1997; Nussbaum M.C. *Cultivating humanity: a classical defense of reform in liberal education.* Harvard University Press, 1997; Altbach P.G. et al. *In Defense of American Higher Education.* Baltimore, MD, USA: John Hopkins University Press, 2001; Kern A. *Classical Education: The Movement Sweeping America.* Capital Research Center, 2001; Aloni N. *Enhancing Humanity. The Philosophical Foundations of Humanistic Education.* Dordrecht: Springer, 2007.

18 Гарвард основан в 1636 году, колледж Вильгельма и Марии – в 1693, Йель – в 1701, колледж штата Нью-Джерси (позднее Принстон) – в 1746, Королевский колледж – в 1754, Пенсильванский университет – в 1755 году.

кусств круг учебных гуманитарных дисциплин,[19] куда входят классические языки (древнегреческий и латинский), история, философия и литература.

На протяжении всего периода становления противники образовательной традиции свободных искусств упрекали либеральное образование в элитарности, несоответствии общественным запросам на профессиональное обучение и отсутствии исследовательских программ в колледжах. Некоторые из этих обвинений имеют под собой реальные основания: наиболее престижные факультеты свободных искусств существуют в университетах «Лиги плюща», занимающих стабильную позицию на академическом рынке и не нуждающихся в изменении программ для привлечения большего количества студентов. Однако необходимо отметить, что на протяжении последних пятидесяти лет численность студентов, желающих получить степень в свободных искусствах, сократилась на 14%.[20]

Вслед за своими европейскими предшественниками американские адепты традиции свободного образования утверждали цель знания в культурном образовании и духовном совершенствовании будущих лидеров нации.[21] Однако, в отличие от европейцев, они не могли опираться на преемственность в традиции, поэтому идея культуры структурировалась вокруг понятия литературного канона. По меткому выражению Б. Ридингса, литературный канон и литературная критика – это «способ тайной контрабанды *исторической* преемственности в рамках исследования якобы дискретного и автономного произведения искусства»[22].

Характерными чертами литературного канона являются: внимание к биографии автора; представление о прогрессивном развитии литературы, при котором каждый писатель, опираясь на достижения предшественника, по мере сил способствует улучшению языка и культурного понимания; подчёркивание связи между литературой и национальной культурой; подчёркивание доминирующего влияния великих предшественников на писателей; преклонение перед сакральными фигурами прошлого. Необходимо отметить, что канон предполагает кумулятивное накопление знания, что позволяет критикам высказываться следующим образом: «Данте

---

[19] Более подробно об истории колледжей свободных искусств см.: Brubacher R., John S., Willis R. *Higher Education in Transition: A History of American Colleges and Universities.* 4th ed. New Brunswick, NJ: Transaction, 1999. О появлении различных гуманитарных дисциплин в учебном плане см.: Turner J., Robert J.H. *Sacred and Secular University.* Ewing, NJ, USA: Princeton University Press, 2000. Ch. 4.

[20] Brint S. et al. From the Liberal to the Practical Arts in American Colleges and Universities: Organizational Analysis and Curricular Change // *The Journal of Higher Education*. 2002. № 2. P. 169.

[21] См.: The Yale Report of 1828 // L.F. Goodchild, H.S. Wechsler (eds.) *ASHE Reader on the History of Higher Education*. Needham Heights, MA: Ginn press, 1989. P. 173.

[22] Ридингс, указ. соч., с. 137.

понял больше, чем Вергилий; но Вергилий был большей частью того, что понял Данте»[23]. Институционально литературный канон оформляется в различных сериях «Великих книг»[24], или «Великих книг Западной цивилизации». Такое же наименование могут носить общегуманитарные курсы в университетах.[25]

Как уже говорилось выше, стратегии самолегитимации либерального образования в Соединённых Штатах опираются на европейскую традицию. В этой связи можно выделить по крайней мере три наиболее распространенных аргумента. В обобщённом виде суть первого аргумента, который можно обозначить как аргумент *историко-репутационный*, состоит в отсылке к исторической преемственности современного либерального образования, наследующего не только средневековому университету, ядром которого являлся факультет свободных искусств, но и древнегреческим образовательным институциям – Академии Платона и Лицею Аристотеля.[26] Используя классическую концепцию «пайдейи»,[27] сторонники первого аргумента утверждают, что образование свободным искусствам ведёт к самосовершенствованию человека, так как развивает таланты и учит быть свободным. Изучение классических языков и литературы расширяет кругозор и формирует умственную дисциплину, что способствует воспитанию критической способности, позволяющей будущему гражданину принимать хорошо обдуманные решения. Наконец, изучение единого культурного канона создаёт общее пространство коммуникации. Наиболее часто историко-репутационный аргумент используется представителями элитарных колледжей свободных искусств, поскольку такие колледжи позиционируют себя как питомники будущей государственной элиты.[28]

Второй распространённый аргумент – *методологический*, или *аристотелианский*, – заключается в постулировании важности эпистемологического анализа предельных понятий любых наук. От такого рода анализа зависит само развитие естественнонаучных дисциплин, поскольку из этих понятий строится представление о сущности и методах человеческого познания вообще.[29] Аргумент

---

23 Kermode F. *The Classic.* London: Harvard University Press, 1983. P. 25.

24 Идея составления списка «Великих книг» принадлежит британскому поэту, прозаику и литературному критику М. Арнольду.

25 Впервые курс по программе канона прочитан в 1919 в Колумбийском университете.

26 См., напр.: Nussbaum, op. cit., p. 1–49; Aloni, op. cit., p. 12–37.

27 Подробнее о концепции «пайдейи» в Древней Греции см.: Йегер В. *Пайдейя. Воспитание античного грека.* Т. 1. М.: Греко-латинский кабинет, 1997; Марру А.-И. *История воспитания в Античности (Греция).* М.: Греко-латинский кабинет, 1998. С. 137–146.

28 См., напр.: Keohane N.O. The Liberal Arts and the Role of Elite Higher Education // P.G. Altbach et al. (eds.) *In Defense of American Higher Education.* Baltimore, MD, USA: John Hopkins university Press, 2001. P. 189–192.

29 См., напр.: Nussbaum, op. cit., p. 18–20.

подобного рода часто встречается в описаниях общегуманитарной программы для студентов первых курсов.[30]

Наконец, последний аргумент – *социальный* – постулирует незаменимость гуманитарных дисциплин в процессе социализации и воспитания граждан.[31] Изучение и анализ наиболее значимых для западной цивилизации текстов способствуют обучению граждан критическому применению ума, воспитанию их как независимых политических экспертов, способных защитить достижения либерального государства. Социальный аргумент находится в тесной связи с традиционным аргументом в защиту академической свободы, выдвинутым Дж.С. Миллем в работе *О свободе* (1859) и отсылающим к социальной роли учёных в поиске и распространении истинного знания. Во второй главе своего труда Милль поясняет, что зло, причиняемое ограничением свободы слова, имеет специфический характер, так как наносит ущерб всему человеческому роду. Поскольку истинное знание может быть достигнуто только в том случае, если имеется возможность свободно критиковать те или иные утверждения, то ограничение принципа академической свободы ведёт к интеллектуальной деградации.[32] Представители гуманитарных дисциплин, в отличие от многих учёных, занятых практическими исследованиями, не принуждены заниматься наиболее коммерчески успешными темами, следовательно, обладают большей возможностью разрабатывать новые и неортодоксальные идеи. Таким образом, гуманитарные факультеты выступают гарантами сохранения академической свободы университета.

Вышеперечисленные стратегии самолегитимации гуманитарных дисциплин широко применяются в Соединённых Штатах для обоснования как собственно гуманитарного образования, так и необходимости включения дисциплин гуманитарного цикла в учебные планы естественнонаучных и практикоориентированных факультетов. Хотелось бы обратить внимание на тот факт, что употребление легитимирующих стратегий в отношении не только конкретной гуманитарной дисциплины, а гуманитарного знания в целом связано со спецификой гуманитарных программ для студентов непрофильных факультетов. В большинстве американских университетов изучение философии, литературы и истории студентами первых курсов непрофильных факультетов объединено вокруг общих проблем, сформулированных в книгах из канона.[33]

[30] См., напр.: http://philosophy.stanford.edu/departmental-information/undergraduate-program/

[31] См. напр.: Keohane, op. cit., p. 182–186; Biesta G. Towards the knowledge democracy? Knowledge production and the civic role of the university // *Studies in Philosophy and Education*. 2007. № 26.

[32] Милль Дж.С. О свободе // *О Свободе. Антология мировой либеральной мысли (I половины XX века)*. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 324–325.

[33] Канон варьируется в зависимости от университета, тем не менее современные каноны обязательно включают изучение математики, ряда

Между тем их применение в российской образовательной среде ограничено. Наиболее слабым представляется репутационный аргумент: поскольку в России не сложилась целостная система либерального образования, обращение к великим гуманитарным традициям прошлого выглядит по меньшей мере неубедительно. Кроме того, в российском образовательном пространстве до сих пор не ассимилированы понятия академической свободы и автономии университета, а следовательно, не прояснены и условия выполнения университетом такой социальной функции, как социализация граждан.

естественнонаучных дисциплин (физики и наук о жизни) и социальных дисциплин. Изучение канона может продолжаться в течение всего периода обучения в университете, как, например, в Университете Чикаго; см.: https://collegeadmissions.uchicago.edu/pdfs/thecore.pdf.

МИССИЯ УНИВЕРСИТЕТОВ: ДИСКУССИИ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Айрат Бик-Булатов[1]

Abstract

The article deals with discussions about the mission of university. It was the central theme in the annual scientific conference of the journalism faculty in the Kazan Federal University. There are two most popular points of view to this problem. According the first, we must keep the academic character of universities, by the second – it's necessary to consider requirements of the labor market and business.

Keywords: mission, university, Kazan Federal University; education.

Тема миссии университета и университетской культуры стала центральной на ежегодной научной конференции факультета журналистики Казанского федерального университета (КФУ). Прежде всего это, конечно, связано с перестройкой и изменениями в структуре и основных ценностных установках самого названного вуза, одного из старейших в стране, недавно приобретшего статус «федеральный университет». Мнения на конференции разделились. Часть преподавателей считает, что переход на рыночные рельсы и сближение с практической, производственной, сферой полезно и, более того, неизбежно для университета, другие, напротив, говорят о необходимости сохранения академического характера университетского образования.

Переход к новому типу «корпоративной культуры» во многом вызван сложными процессами реструктуризации, проходящими в Казанском университете, созданием на его базе федерального университета с присоединением нескольких других вузов. Однако мы видим, что сейчас, действительно, меняется полностью не только структура, но и философия университета. Обратившись к нынешней миссии университета, записанной в документах, читаем:

> «Миссия Университета в качестве инструмента идентификации ключевых сфер деятельности, его позиционирования и определения стратегических преимуществ в обобщенном виде сводится к следующему:

---

[1] Айрат Шамилевич Бик-Булатов – кандидат филологических наук, доцент Казанского федерального университета (г. Казань, Российская Федерация).

– формирование и развитие конкурентоспособного человеческого капитала в Поволжском федеральном округе (ПФО) и его регионах;

– поддержка инновационного развития округа и страны в целом путём обеспечения высокого качества образовательного процесса, исследовательских работ и технологических разработок;

– развитие Казани как креативного города и вузовского центра мирового уровня».[2]

Схожим образом цели и задачи университета постулируются и в обращении нынешнего ректора И. Гафурова, вывешенном на новом сайте К(П)ФУ:

«Федеральный университет должен показывать пример перехода к образованию, отвечающего требованиям экономики и общества, запросам каждого гражданина. В Казанском федеральном университете делается упор на те направления подготовки, которые востребованы на рынках труда»[3].

Как мы видим, на новом этапе университет задаёт в качестве главнейшего фактор экономический, связанный с востребованностью специальностей на рынке труда, пытается встраиваться в рыночные взаимоотношения, провозглашая целью «формирование конкурентоспособного человеческого капитала». Это полностью изменяет прежние внерыночные, то есть академические, целевые установки, на которых зиждились российские университета. И речь здесь, конечно, не только о Казанском университете, но и, в целом, о высшей школе России, где Поволжский федеральный университет не исключение, но выражает, как кажется, общую тенденцию. И эти качественные, ментальные, если хотите, изменения должны быть осмыслены не только в научной среде, но и нашим обществом.

В этой связи мне как историку российской журналистики и публицистики видится полезным и своевременным включение в этот дискурс университетских статей рубежа XIX–XX веков известного публициста и профессора, ратовавшего за автономию университетов, позже – первого за долгое время избранного ректора Московского университета, но по исторической коллизии вынужденного его закрыть в связи с событиями «первой русской революции» 1905 года. Речь о Сергее Николаевиче Трубецком. Закрытие университета Сергей Николаевич воспринял очень тяжело, вскоре заболел и скончался. Более 1000 некрологов появилось тогда в газетах всех направлений: как оказалось, философа и профессора чтили и уважали по всей России. Университетский вопрос и миссия университетов – одна из центральных тем публицистики

---

2 См.: *Программа развития федерального государственного автономного образовательного учреждения высшего профессионального образования «Казанский (приволжский) федеральный университет» на 2010–2019 годы.* Казань: КФУ., 2010. С. 21.

3 См.: http://portal.kpfu.ru/main_page?p_sub=6214.

С. Трубецкого. Остановимся подробнее на некоторых его материалах этого периода.

В статье *По поводу правительственного сообщения о студенческих беспорядках* С. Трубецкой подчёркивает, насколько важна гласность в обсуждении университетского вопроса, предупреждая, что «к святому делу воспитания юношества нельзя относиться легкомысленно или индифферентно». И далее он подходит к обоснованию миссии университета, о которой важно напомнить в условиях нередко происходящих беспорядков и брожений в обществе:

> «Для нашего общества и для нашего студенчества в равной степени полезно было бы поставить себе серьёзно вопрос: а что же такое университет и для чего, собственно, он существует? Казалось бы, странно и ставить себе такой вопрос: до такой степени ответ очевиден. А между тем он сознаётся далеко не всеми во всех своих логических последствиях. Университет есть рассадник высшего научного образования, который в отличие от других специальных высших заведений, преследующих специальные цели, обнимает в себе преподавание всех наук: он есть университет всех отраслей знания – *universitas scientarium*. Поэтому, допуская в пределах своих факультетов лишь известную специализацию, он преследует прежде всего общеобразовательную цель, стремится, насколько возможно, дать общую научную подготовку по важнейшим отраслям человеческих знаний, в области которых студент может вполне специализироваться лишь по успешном окончании общеуниверситетского курса. Эта общеобразовательная "университетская" цель никогда не должна теряться из виду, университет должен достойным образом представлять всю науку или все науки в их общей связи»[4].

В споре «рыночников» и «академистов» С. Трубецкой, безусловно, стоял бы на стороне последних:

> «Университет может и должен преследовать одну свою чисто академическую цель высшего научного образования. И если у него есть какая-нибудь великая, истинная общественная цель, так это та, чтобы дать государству наибольшее количество людей с действительным высшим образованием, каким бы специальностям они себя не посвящали. Если нам нужны только специалисты, только техники в различных сферах общественной и практической деятельности, мы можем закрыть университеты, уничтожить факультеты и оставить одни специальные институты. Если же мы признаём, что для самого процветания таких специальных школ, для развития специальных и даже чисто технических деятельностей необходимо большое число деятелей с общей теоретической подготовкой, мы сохраним наши университеты. Если мы не хотим иметь одних более-менее искусных фельдшеров, канцеляристов, машинистов, если мы хотим, чтобы самые специальные высшие школы давали нам образованных врачей,

[4] *Собрание сочинений кн. Сергея Николаевича Трубецкого.* Т. 1. Публицистические статьи, напечатанные с 1896 по 1905 включительно. М.: Типогр. Г. Лисснера и Д. Совко, 1907. С. 5.

юристов и технологов, не говоря уже о филологах, мы должны стремиться к тому, чтобы университет оставался университетом»[5].

Итак, на нынешнем этапе на примере Казанского университета можно наблюдать тенденцию отхода от прежнего понимания назначения университетов, что объясняется новыми реалиями XXI века. И всё же хотелось бы снова предложить вопрос Сергея Николаевича: хотим ли мы получить на выходе из университета просто умелых спецов или же высокообразованных мыслящих людей, цвет нашей интеллигенции? И если второе, то насколько соотносятся с этим наши современные программы по реструктуризации и модернизации университетов?

---

5 *Собрание сочинений кн. Сергея Николаевича Трубецкого*, т. 1, с. 6.

АНКЕТА

На вопросы редколлегии *Топоса* отвечают коллеги-преподаватели из разных вузов и стран. Вопросы объединены в три смысловые группы.

А. Как вы оцениваете статус философии в вашем вузе? Какова ситуация с преподаванием философии (для философов/для гуманитариев/для естественников) в вашем вузе? Какова репутация философии и философов в академической среде вашего университета?

Б. Считаете ли вы, что философское образование необходимо для студентов всех специальностей? Если «да» (или отчасти «да» – например, только для гуманитариев), то что должно представлять собой сегодня философское образование? Имеет ли смысл подготовка специалистов отдельно (исключительно) по философии?

В. В чём, на ваш взгляд, заключается социальная функция философии?

Елена Гапова, *кандидат филологических наук, доцент кафедры социологии Western Michigan University (г. Мичиган, США)*

А. Я – доцент кафедры социологии в большом государственном университете (Western Michigan University), где обучаются 25 тысяч студентов и аспирантов. Департамент, то есть кафедра, которая занимается в основном аналитической философией, – одна из «выпускающих» кафедр (даёт диплом соответствующей специальности) наравне с антропологией или математикой, но студентов там гораздо меньше. Есть магистратура, но философской докторантуры нет.

Философию «как философию» (например, курс «история западной философии») берут те, кто получает *major* или *minor* в этой области (для них это обязательно), либо те, кто хочет прослушать это в рамках «курса по выбору» – хоть математик, хоть литературовед. Конечно, на уровне отдельных тем философы включены в большинство гуманитарных или социальных курсов. Например, на кафедре религии говорят про Гегеля и читают западных теологов. На кафедре антропологии преподают «Антропологию и марксизм». В моих социологических курсах есть «отсылки» к Гоббсу (я предваряю им Дюркгейма), Маркузе (анализ позднего капитализма), Руссо, Фуко и т. д.

Какой-то особенной репутации у философии или соответствующей кафедры нет: одна из областей знания. Как мне кажется, в американском университете в принципе невозможен такой дискурс, в рамках которого какая-то дисциплина считается «началом начал».

Б. Для студентов всех специальностей необходимы гуманитарные курсы – то, что в Америке называется *core curriculum*. В его рамках можно взять историю западной цивилизации или «литературу исповеди», и философские темы туда включаются. Я думаю, что здесь же могут предлагаться и специальные философские курсы. То есть гуманитарный курс обязателен, но его можно выбрать.

Мне кажется, что ст*о*ит посмотреть на американский опыт, где философии (среди образованной части общества) немало, но в «непрямом виде». На западе, где исторически была философская и теологическая традиция, философия непосредственно включается в осмысление общественных проблем. Преподаётся много курсов по биоэтике (в связи с появлением новых медицинских технологий) или по политической философии; экономисты в своих рассуждениях осознанно опираются на положения утилитаризма; кафедры английской литературы – это обычно «рассадники» деконструкции и «всякой дерриды», хотя занимаются они всё же литературой; историки могут предварять книгу по частной теме рассуждениями о том, из какой концепции истории они исходят. В нашей же части света философия гораздо менее включена в общество и интеллектуальную сферу за пределами самой себя. На постсоветском пространстве сейчас идут бои вокруг проблемы аборта, но я почти не видела выступлений на эту тему подготовленных философов. То есть тех, кто не пользуется фразой «аборт – это убийство», а способен анализировать его в тех концептах, что и, например, принстонский философ Питер Сингер.

Что касается ***подготовки специалистов отдельно (исключительно) по философии***, то раз есть такая область, кто-то будет в ней специализироваться (но необязательно это будет иметь место во всех университетах). Вопрос не в том, имеет ли это смысл, а в том, как это может быть оплачено. Если сообщество философов заинтересовано в продвижении своей дисциплины, оно должно предлагать стипендии, какие-то бесплатные интересные программы. Понятно, что сначала надо найти деньги, но этот вопрос приходится решать всем гуманитариям.

Следует понимать, что выпускники отделений философии впоследствии могут быть «кем угодно», и это, опять же, «общегуманитарно». Малая часть остаётся в академии и занимается тем, что связано со специальностью по диплому, а большинство, получив образование, ищут, где его можно применить. В городе, где я живу – это университетский, очень космополитический город, – есть стильный ресторан с «тихоокеанской» едой (слияние японской, корейской и европейской кухни). Его придумал и является шеф-поваром человек, закончивший отделение философии Йельского университета. Очень концептуальный (или «культурологический») ресторан...

В. Это способ осмысления мира; в частности, создание концептов и продвижение аргументации относительно проблем, над

которыми общество думало «всегда» или которыми озаботилось недавно.

Анатолий Изотович Зеленков, *доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и методологии науки факультета философии и социальных наук Белгосуниверситета (г. Минск, Беларусь)*

К сожалению, в условиях формальной унификации учебных программ и современных технологий преподавания социально-гуманитарных дисциплин статус Белорусского государственного университета (БГУ) как университета классического типа практически мало чем отличается от высших учебных заведений отраслевой либо какой-то иной направленности, что, конечно же, едва ли можно оценить положительно. В БГУ в течение последних 15 лет преподавание цикла философских дисциплин осуществлялось в соответствии с тщательно обоснованной программой, предполагавшей освоение студентами важнейших достижений классической и современной философской культуры. Это, безусловно, способствовало не только серьёзному приобщению студентов БГУ к мировому и отечественному философскому наследию, но и формировало навыки творческого инновационного мышления, без которого немыслим сегодня человек как конкурентно способный специалист и подлинно свободная личность. Однако в результате перманентных попыток реформировать и оптимизировать систему преподавания социально-гуманитарных дисциплин без учёта специфики БГУ как подлинно классического университета и без философии, занимающей особое место в системе социально-гуманитарного знания, этот уникальный опыт был вынесен за скобки в угоду формально-унифицирующим подходам в организации современного высшего образования.

Конечно, реальная репутация философии в академическом сообществе БГУ как была, так и остаётся достаточно высокой, однако осуществление порой весьма экзотических её объединений с другими дисциплинами социально-гуманитарного блока и директивное создание так называемых интегрированных модулей отнюдь не способствуют сохранению этой репутации.

В условиях глобализирующегося мира и с учётом актуальных задач экономической и социально-политической модернизации, которые стоят перед нашей страной, философия как специфическое формообразование культуры и учебная дисциплина не могут не изменяться, и изменяться достаточно радикальным образом. Конкретные направления и содержательно обоснованные тренды этих изменений предполагают обстоятельный и системно аргументированный разговор. Вряд ли возможно удовлетворительно ответить на эти непростые вопросы в жанре кратких и лапидарных соображений. Однако один тезис хотелось бы всё-таки озвучить. Очевидно, что в современных условиях выпускник философского отделения должен владеть знаниями и компетенциями в широкой

междисциплинарной сфере социально-гуманитарного знания (социология, культурная антропология, социальная экология, конфликтология и др.) Только в этом случае он будет реально востребован на современном рынке труда и сможет обоснованно претендовать на статус социального аналитика, профессионально подготовленного для участия в проведении этических и гуманитарных экспертиз научных, промышленных, экологических, технологических и иных проектов. Однако основополагающим базисом его профессиональной подготовки, несомненно, должно быть качественное образование в сфере истории философии, а также теоретической и практической философии, которая всегда и обоснованно рассматривалась как категориально-методологический каркас социальных и гуманитарных наук. Именно фундаментальное философское образование открывает перед выпускниками философских отделений и факультетов перспективы не только успешной академической карьеры, но и возможности органично интегрироваться в наиболее востребованные профессиональные кластеры информационного общества.

Исходя из сказанного, можно интегрированно представить и основные *социальные функции философии*, которые наиболее востребованы в современном обществе. *Во-первых*, это анализ и обоснование наиболее перспективных стратегий ценностной революции (революции сознания), необходимость которой признаётся сегодня не только учёными и интеллектуалами, но и политиками, экономистами, представителями самых различных социальных движений и инициатив. Техногенная цивилизация обеспечила современному человеку невиданные доселе уровень и качество жизни, кардинально изменила условия его профессиональной и обыденной жизни. Вместе с тем она породила множество глобальных проблем, приобретающих фатальный характер в современном обществе неуёмного потребления и приоритета гедонистических ценностей. Вне философии, аккумулирующей в себе тысячелетний опыт человеческой мудрости, выйти из этого ценностного тупика современной цивилизации не представляется возможным.

Во-вторых, философия – это ещё и уникальный культурный ресурс, без которого невозможно сформировать и воспитать критически мыслящую и подлинно свободную личность. Личность, для которой идеалы демократии, прав человека, уважения национальных святынь и традиций являются несомненными и органичными. Личность, которая не только духовно свободна, но и социально ответственна, ибо опыт подлинной философии всегда конструктивен и созидателен. Таким образом, необходимо со всей определённостью подчеркнуть, что любые попытки элиминировать философию как уникальную форму духовно-теоретического опыта либо заменить её какими-то иными типами социально-гуманитарного познания и образовательных практик неизбежно приведут к самым тяжёлым и непредсказуемым последствиям. В любом обществе философия составляла духовную квинтэссенцию эпохи, осо-

бенно осязаемо её роль возрастала в периоды великих ценностных и интеллектуальных революций. Наше время всё более очевидно обретает черты именно такого переходного периода. Поэтому проблема состоит не в том, чтобы пытаться найти более продуктивный эквивалент философии, а в том, чтобы придать ей подлинно актуальную форму существования. Такую форму, в которой она будет способна эффективно выполнять свои основные социокультурные функции.

***Гинтаутас Мажейкис**, доктор философии, профессор, глава отделения социальной и политической теории факультета политологии и дипломатии, Университет Витовта Великого (г. Каунас, Литва)*

А. Что такое статус философии? Статус от латинского *status* обозначает или состояние души, или чин, место в иерархии власти, полномочия в системе наук и сети образовательных и общественных институций, право номинировать и, в конце концов, популярность, т. е. способность аккумулировать капитал. Определённое продолжительное состояние души формируется около выдающихся философов, иногда это трансформируется в школы, традиции. Причём это не обязательно связано с каким-либо учреждением, но порой даже вопреки ему. Между двумя войнами в Витаутас Магнус Университете сформировалась школа С. Шалкаускиса – А. Мацейны, которой были свойственны черты философии всеединства Соловьёва в некоторой томистской трансформации. В настоящее время это направление существует скорее только как объект исторического исследования. Другой довоенный и послевоенный философ В. Сеземан, представитель немецкого критического реализма (очень близкого неокантианству и феноменологии), стал вдохновителем феноменологических исследований в университете (в определённое время эту школу в Каунасе представляли/представляют Т. Содейка, А. Мицкунас, Д. Ионкус и др.).

В настоящее время сформировалось довольно яркое направление континентальной социально-критической мысли, которая в первую очередь опирается на наследство диссидентов, а также развивается под влиянием Франкфуртской школы социальной критики и современного французского постструктурализма (Г. Мажейкис, Л. Донскис, Дж.Д. Минигер, Т. Каваляускас, Ю. Ионутите и др.). Сотрудничество этих двух направлений: феноменологического и социально-политической теории и критики – обусловливает основные философские исследовательские проекты в университете. Феноменология большей частью развивается на кафедре философии, а социально-политическая критика – на кафедре социальной и политической теории.

Статус в смысле продолжительных исследований и права номинаций осуществляют кафедры и факультеты через бакалаврские, магистерские и докторские студии. В рамках философских кафедр существуют две магистерские программы («Практическая

философия» и «Социальная и политическая критика»), философская докторантура, а также *кластер* практической философии (общая сеть философских исследований в университете). Кроме того, философия, особенно религиозная, томистская, отчасти связанная с идеями Мацейны, существует на теологическом факультете (Б. Улевичюс, Л. Шульцене, А. Будрюнайте и др.). Безусловно, в университете преподаётся философия истории, философия религии и др. и проводятся соответствующие исследования, однако эти направления не создают особенного философского состояния. Популярность философии повышают философские студенческие страницы в социальных сетях, клубы (кино, «агора»), продолжительные публичные международные семинары (напр., радикальной философии при кафедре социальной и политической критики), проектная деятельность, публикации.

Поскольку для институций, например университета, важно аккумулировать человеческий, символический, культурный, финансовый капитал, для этих целей используется всевозможный маркетинг наук. Это намного более изощрённая система, нежели софистика, о вредной роли которой беспокоились Сократ, Платон, Аристотель, средневековые схоласты. В системе образовательного и научного маркетинга отношение спроса и предложения определяет и поведение профессоров, и предрассудки (пред-установки) студентов, и способ понимания философских суждений, которые всё более воспринимаются как увлекательный одноразовый товар. Порядок «использовал – выбросил» определяет философское мышление большинства современных студентов. А преподаватели начинают работать в режиме производства увлекательных философских картинок для супермаркета-университета. Чем более успешно производство философских картинок и чем популярнее их потребление, тем более университет успешен на рынке философии. Витаутас Магнус Университет в этом плане вполне конкурентен.

Что касается ***преподавания***, философские бакалаврские студии проходят на основании классических философских моделей, распространённых и опознаваемых во всей Европе. Это сугубо евроцентристское, просветительское, научно-объективистское, историческое изучение больших философских рассказов: от греческой античности до современной классической западной философии. Я лично с большим скептицизмом смотрю на такое преподавание большой легенды о философии и правил размышления. Однако в Литве сложно что-либо менять, поскольку существует рекомендательный (однако «жёсткий») республиканский регламент философских студий для университетов. Этот регламент весьма далёк от каких-либо инновационных компаративистских, восточных или сугубо междисциплинарных, постструктуралистских или нелинейных исследований и соответствующего обучения философии. Болонский процесс и строгий порядок подсчёта еврокредитов ограничивают изучение философии также и по форме. Строгие тематические рамки, определённые количество часов и формы пре-

подавания превращают философию в некоторое стандартизированное обучение, накапливание знаний, навыков и предрассудков в каком-то направлении. Нечто живое происходит только вопреки системе. Поэтому неформальное обучение, клубы, социальные сети, открытые публичные семинары, всевозможные акции являются не менее важными составляющими в обучении философии.

Что касается других гуманитарных и социальных студий: студенты Витаутаса Магнуса в бакалавриате обучаются по системе *Arte liberales*. Это означает, что они имеют право выбирать множество курсов и кредитов по всему университету. Многие студенты других специальностей просто записываются на некоторые курсы по философии вместе с философами.

Отдельно следует говорить о теологических и политических специальностях. На факультете теологии особое внимание уделяется томистской и религиозной философии (множество курсов), а обучающиеся по специальности политических наук изучают несколько курсов по политической философии. Кроме того, читаются всевозможные курсы по философии истории, литературе и философии и т. д. – по выбору.

Репутация: академическая философия более не является особой «мировоззренческой» «наукой»: она вообще скептически относится к идее формирования мировоззрения и к бытию «наукой» в смысле естественных или социальных наук с определёнными правилами верификации, фальсификации, предположения гипотез или их отбрасывания, выявления закономерностей или определения сути всех вещей. Она утратила роль пропаганды, слуги идеологий и политики и более не является «инженерией души». Философия, утратив печать гегемонии, обнаружила своё место и роль как критическая рефлексия человеческого опыта, самосознания, социального и культурного бытия. Она всё более возвращается к поэтике и творчеству нового будущего, выявлению границ познания, представлению оригинальных онтологических картин действительного, нарушению статичности и замкнутости человеческих деятельности и мышления. Такие сущностные изменения позволили философии не только решать свои, сугубо философские, вопросы, но и на равных участвовать во всевозможных социально-гуманитарных проектах, вливаться в другие системы гуманитарного и социального знания. Не только открытость философского мышления другим искусствам и наукам, но и творчество, внутренняя философская поэтичность позволяют быть вместе с другими институциональными и внеуниверситетскими исследованиями и духовными поисками.

Б. Я не думаю, что философия должна претендовать на то, чтобы быть особой «учительницей» методологии, эпистемологии, онтологии, телеологии и тем более мировоззрения. Это всё комплексы и требования исключительности, гегемонии, знаки некритичности, неспособности быть открытым и осознать равнозначность современных социологии, психологии, антропологии, семиотики, лите-

ратуроведения, истории и т. д. Для современных открытых высших учебных учреждений альтернативность выбора общих гуманитарных и социальных знаний более важна, нежели предрассудки об исключительности философского знания. Только в обстановке равноправного сотрудничества, признания равных возможностей, а также гетерогенности социального мира, другости, философия может приобрести свой дружественный язык сотрудничества и партнёрства, стать творческой и потребной для всевозможных форм знания.

Для меня философское образование в первую очередь должно быть открытым миру: его альтернативности, гетерогенности, диалогичности, энергетическому и коммуникативному обмену между различными социальными группами. Этому могут способствовать всевозможные философские направления: феноменология и постструктурализм, психоаналитическая и постмарксистская философия, современные исследования аналитической философии или прагматизма. Для этого могут использоваться всевозможные философские методы: герменевтика, социально-политическая критика, диалектика, феноменологическое описание, этнометодология и др. Однако я скептически отношусь к попыткам созидания всеобщей философской науки, которую считаю невозможной, и, соответственно, с большей долей иронии отношусь к всевозможным введениям в философию. Я согласен с Кантом, который представил свои *Пролегомены* не как всеобщую философию, а как простое и ясное введение в *Критику чистого разума*. Упрощённый язык введения в философию Жака Деррида или Жиля Делёза, литературное объяснение философии экзистенциализма или чтение философских комментариев к кинофильмам могут быть намного более увлекательными философскими введениями, нежели объяснение якобы существующей системы философии, представляющей абстрактные объяснения того, что такое эстетика, этика, логика.

Думаю, что сугубо философские школы собственного дискурса и собственных методов, истории и самокритики остаются важным человеческим опытом, и поэтому навыки философского мышления должны развиваться специально. Однако я не употреблял бы слово «специалист» в отношении философии, ибо оно предполагает некоторую гегемонию, владение и распоряжение некоторой частью онтологии. В рамках университета может культивироваться комплекс знаний и навыков, специальной школы и характеристик, и я считаю, что такой опыт является важным, но не более, нежели аналогичный опыт постижения истории или математики. Современность предполагает и всевозможные междисциплинарные проекты: философии и коммуникации, философии и политики, философии и антропологии... И всё это важные сферы диалога и синергии различного знания. Удачные синергетические школы, безусловно, должны развиваться, но не закрывая чистый философский опыт или даже его запрещая.

B. Философия имеет много функций, одна из которых – осознать смысл самореализации человека, общины, общественности и вместе с тем обозначить, подвергнуть критике, разоблачить пределы человеческих трансформаций. Эксцентрическая, несовершенная природа человека обязывает его постоянно меняться в каком-то направлении, а сами эти направления могут быть признаны истинными, ложными, экспериментальными, случайными, закономерностями и т. д. На стыке социального становления, изменения идентитетов, трансформаций сознания и соответствующих социальных институтов и раскрывается важность функций философии. Однако такая работа на пределе понимания человеческой, социальной сути является рискованным экзистенциальным и поэтому политическим мероприятием.

Непонимание социально-политической ангажированности часто превращает философию в выставку идей в музее всемирной философии. В таком случае она утрачивает свою остроту, становится служанкой идеологий и создаёт вокруг себя гегемонное, чаще всего ложное сознание. Ложное сознание, подменённые формы мышления, служение инструментом социальной инженерии – это следствия неосознания социально-политической функции, своего присутствия в живом актуальном мышлении современного общества.

Григорий Яковлевич Миненков*, кандидат философских наук, профессор, декан бакалаврской школы Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва)*

А. Так исторически сложилось, что в становлении и развитии Европейского гуманитарного университета как учебного заведения ключевую роль сыграли люди, профессионально связанные именно с философским знанием. Я назвал бы наш университет «философским университетом» в том смысле, что он выступил как культурный и образовательный проект, отвечающий на социокультурные вызовы рубежа XX–XXI столетий. А это потребовало обращения к новым концептуализациям социального мира, к новым моделям мышления, к иной социальной логике, к своеобразным социальным практикам, т. е. обращения ко всему тому, с чем обычно связывается философская проблематизация. Тем более это является важным в сфере социального и гуманитарного знания, которое в последние десятилетия претерпело радикальные изменения, ибо возник совершенно новый социальный мир, что требует, если воспользоваться языком Ульриха Бека, ухода от «зомби-понятий», нового социального воображения. Иными словами, требует самой серьёзной философской работы, хотя, очевидно, тоже нетрадиционной.

Философия сегодня осуществляет активную экспансию в мир социального и гуманитарного знания, при этом радикально меняя свой язык, если она желает быть принятой в этом мире. Когда я читаю работы ведущих социальных теоретиков, аналитиков сете-

вого общества или медийного пространства, то очень часто воспринимаю их именно как философские работы, хотя там мы и встречаем совершенно нетрадиционный для философии язык. И в этом смысле статус философии в моём университете высок, поскольку мы пытаемся формировать у наших студентов не просто узко специальные навыки, но качественно иное мышление, отвечающее реалиям XXI века или общества социальной неопределённости.

Студентам предлагается широкий круг курсов как общегуманитарного, так и специального профиля, философских по своей природе, но ориентированных на новое социальное мышление, новые социальные практики. Это сложно делать, ибо требует инновационных подходов, отсюда множество споров в университете, как и на чём формировать культуру социального мышления студентов. Однако при этом есть общее понимание необходимости подобной работы. А потому при всей критике, которая имеет место со стороны коллег из разных департаментов, я сказал бы, что репутация философии и философов в моём университете весьма высокая. Неслучайно, что работающие в университете профессиональные философы активно вовлечены со своими курсами в специальные образовательные программы бакалаврского и магистерского уровней, в различного рода исследовательские и издательские проекты.

Б. Да, я считаю это необходимым, хотя я использовал бы тут термин «подготовка» как, на мой взгляд, более точный. Частично я об этом уже сказал при ответе на первый вопрос. Я много лет читаю различные философские курсы для студентов, для которых философия не является областью основного образования. И вот вопрос: зачем это им нужно? – всегда меня мучил. Мой опыт показывает, что только тогда тут достигается успех, когда содержание курса так или иначе выходит на специальные интересы студентов и на конкретные социальные практики. Сегодня это становится ещё более важным в связи с изменением самих задач образования. Мир меняется так быстро и так непредсказуемо, что узко специализированная подготовка студентов оказывается всё более бесперспективной. Главным становится фундаментальное образование в определённой области и наделение студентов серией компетенций, которые позволят им хорошо ориентироваться в различных контекстах и решать постоянно возникающие нестандартные задачи и проблемы. И вот здесь роль философского знания в современном его понимании, на мой взгляд, оказывается незаменимой.

Что касается ***специального философского образования***, то оно, полагаю, тоже должно существовать, хотя как таковое оно и не является слишком популярным в мире, притом что без него невозможно включение в новейшие социальные практики. Вот такой парадокс. А потому основная проблема – как строить философское образование с тем, чтобы оно было привлекательным и увлекательным. Скорее всего, в единстве с какой-то более узкой областью. Полагаю, что, например, в нашем университете эта про-

блема в значительной мере решается программой «Медиа и коммуникация», которая в рамках университета имеет основательный философский бэкграунд, предлагает студентам серию фактически философских курсов и ориентирована на формирование у них навыков современного социального мышления.

В. Мне кажется, что я уже фактически ответил на этот вопрос, хотя само выражение «социальная функция философии» мне не очень нравится, ибо обычно используется для самооправдания философии: я нужна, я нужна… Философия не должна оправдываться. Она просто должна отвечать на новейшие вызовы на понятном новым поколениям языке. И тогда она будет нужной и необходимой. Опять же меня в этом убеждают исследования в области современной социальной теории, которые в свою очередь оборачиваются конкретными социальными практиками. Например, практиками конструирования собственной идентичности в сети. Можем ли мы тут обойтись без философского прояснения, скажем, нравственных вызовов? Нет, не можем. А это и есть социальная функция философии, на мой взгляд. То же самое можно сказать о диалоге в мультикультурном обществе, да и о многом ещё…

Марина Можейко, *доктор философских наук, профессор, проректор по науке Белорусского государственного университета культуры и искусств (г. Минск, Беларусь*)

А. Репутация философов в академической среде была и остаётся высокой. Везде. Удивительно, но факт. :)

Б. Да, подготовка философов как философов имеет смысл. Я сказала бы даже, что если её нет, то без неё ничего в культуре не имеет смысла…

Что касается преподавания философии для нефилософских специальностей, то она нужна, причём не только профильная (методология науки для естественников и т. п.), но именно общефилософская, чтобы человек понимал, что есть он и мир.

В. Усиление социального значения философии в современных условиях связано, прежде всего, с тем, что возрастает роль собственно гуманитарной сферы в самом социальном процессе, – всё большее воздействие на его скорость, направление и саму сущность оказывают факторы не только экономического, технологического, но и социального, культурного, идеологического характера.

Как известно, человек рождается человеком лишь потенциально: он принадлежит к биологическому виду *homo sapiens*, но обретает статус человека в подлинном смысле этого слова лишь тогда и постольку, когда и поскольку становится социальным существом, что возможно только посредством подключения к культурной традиции. Важнейшим моментом процесса социализации выступает освоение индивидом тех программ деятельности и сценариев поведения, которые приняты в той или иной культурной традиции в качестве типовых. В их основе лежат представления о природе внешнего мира и природе человека, не подвергаемые в

повседневной жизни специальному целенаправленному анализу. Овладевая характерными для того или иного общества программами деятельности с предметами внешнего мира и поведения с другими людьми, ребёнок одновременно с этим (и совершенно не отдавая себе в этом отчёта) осваивает и типовые для соответствующего общества представления о мире, человеке и месте человека в мире. – Именно эти представления (универсалии культуры) и лежат в основе мировоззрения, характерного для носителя той или иной культурной традиции.

В сфере повседневности универсалии культуры не осмысливаются с достаточной ясностью. По мере развития теоретического познания человек подвергает собственный стиль мышления рефлексивному осмыслению, осмысливает глубинные мировоззренческие основания своего мышления.

Экспликация мировоззренческих оснований культуры, в ходе которой они очищаются от чувственно-эмоциональных аспектов своего содержания, их предельная рационализация приводят в итоге к оформлению на их основе категорий философии. Таким образом, содержание философских категорий в своей совокупности выражает глубинное содержание фундаментальных мировоззренческих оснований соответствующей культуры. В силу этих обстоятельств философия выполняет в социальном контексте две важнейшие функции, значимость которых для исторического процесса позволяет говорить о социальной миссии философии в общественном развитии. Прежде всего, речь идёт о такой функции философии, как *осмысление содержания глубинных мировоззренческих универсалий культуры*, – их выявление позволяет философии описать характерные для национальной культуры архетипы мышления и системы тех ценностей и оценок, которые лежат в основании соответствующего стиля мышления, задавая базисные структуры национального менталитета. Подобная работа, которую осуществляет философия, оказывается существенно важной для общества в те периоды истории, когда на передний план выдвигается задача формирования национального самосознания, идеологии, опирающейся на традиционные системы ценностей данного народа – как национального, так и общечеловеческого характера.

Вторая важнейшая функция философии в трансформационном обществе связана с тем, что, сформировав на основе экспликации фундаментальных оснований мировоззрения свой категориальный аппарат, философия оказывается способной к выполнению особой культурной задачи, а именно – к *выработке* (путём работы в понятийном пространстве) *новых версий сопряжения между собой универсалий мировоззрения.* Подобная работа позволяет создавать новые модели организации культурного пространства, целенаправленно формировать новые традиции на основании переосмысления наличного материала культуры.

Виктор Молчанов, *доктор философских наук, профессор философии Российского государственного гуманитарного университета (г. Москва, Россия)*

А. Высокий статус философии. С самого начала существования Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ, 1991) создание философского факультета (1992) рассматривалось как одна из важнейших задач. Философская проблематика интересует в нашем университете учёных разных специальностей: историков, лингвистов, культурологов и др.

Б. Да, для всех, причём преподавание должно не только учитывать специфику факультета, что само собой разумеется, но и определённую социальную ситуацию. Например, кризисное состояние общества требует осмысления. В связи с этим следовало бы познакомить студентов с различными теориями кризисов. История философии не должна преподаваться хронологически, она должна сочетаться с современной социальной философией в широком смысле. Особенно там, где не преподаются отдельно социология и политология.

В современной ситуации для выпускника философского факультета лучше было бы иметь ещё одну гуманитарную специальность, скажем социологию, историю искусств, юриспруденцию и т. д.

В. Ответ настолько очевиден, что может вызывать сомнение только у обывателей и чиновников, которые хотят сэкономить на философии как дисциплине, с помощью которой нельзя строить дома, разрабатывать месторождения нефти и газа и т. д.

Философия, частные науки, искусство и религия составляют смысловую основу общества. Если искусственно понизить роль одного из «компонентов» этой основы, будут деформироваться и остальные. Как это происходит? Для того чтобы ответить на этот вопрос, как раз нужны философские исследования. Философия не только «ничья земля» между наукой и религией, как полагал Бертран Рассел, но и область равновесия между наукой, религией и искусством.

Не будет лишним вспомнить и о том, что творцы современной науки обладали, как правило, широким гуманитарным и философским образованием. В философии решается, что является истинным или ложным с ту или иную эпоху. Для того чтобы построить дом, непосредственно нужна не философия. Но чтобы принять решение, какого типа дома и города нужно строить, разрабатывать месторождения или развивать собственную промышленность и т. д., без философии не обойтись. Только одно условие: она должна быть грамотной, а для этого необходимо, чтобы любое высшее образование имело в качестве фона философское образование, хотя бы в качестве первичного знакомства.

***Игорь Неважжай**, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Саратовской государственной юридической академии (г. Саратов, Российская Федерация)*

А. Я работаю в Саратовской государственной юридической академии с 1979 года. Мои ответы основаны на опыте преподавания философских дисциплин в этом вузе. Предмет «философия» в гуманитарном юридическом вузе традиционно признаётся представителями базовых теоретических дисциплин, таких как теория права и государства, гражданское и уголовное право, конституционное право, в качестве необходимого в системе юридического образования. Частично это связано с традицией, сформированной эпохой марксизма. С другой стороны, весь комплекс юридических дисциплин имеет отношение к человеческому миру, в котором юридически значимыми являются поступки, эмоции, волевое и интеллектуальное начало в жизни людей. Всякая теория права и государства является своеобразным ответом на вопрос о том, чт*о* такое человек и общество. С этой точки зрения философская компонента органично входит в систему юридического образования.

На вопрос ***о ситуации с преподаванием философии*** в нашем вузе кратко ответить можно одним словом: приемлемая. Новый образовательный стандарт высшего профессионального образования по юридическим специальностям в целом расширил сферу компетенций, которая «покрывается» общегуманитарными дисциплинами. Так, в качестве обязательных в нашем вузе принят следующий перечень дисциплин с философским содержанием: логика, концепции современного естествознания, профессиональная этика, культурология и философия. Хотя объём аудиторных часов по дисциплине «философия» сократился, но он компенсировался за счёт этики.

Преподавание философских дисциплин ведётся непрерывно в течение первых двух лет бакалавриата, затем продолжается в магистратуре в течение первого года обучения в виде «философии права» и сопряжённых с ним факультативов. Наконец, кафедра философии обеспечивает общефилософскую и методологическую подготовку аспирантов и соискателей, ведя преподавание «истории и методологии научной работы» и «истории и философии науки». При такой ситуации сетовать на недостаточное внимание юридического вуза к циклу философских дисциплин нельзя.

Что касается ***репутации***, то она, если коротко, разная. Сохраняется традиционный скепсис «спецов» к общегуманитарным дисциплинам как «наукообразной, но бесплодной болтовне». В то же время репутация философов в среде вуза зависит не столько от статуса философии, сколько от авторитета самих философов внутри вуза. Здесь традиционно для российского менталитета играет роль «признание» за пределами России (или даже вуза). Если философы демонстрируют свою активность и продуктивность в научной деятельности, которая признаётся в кругах, находящихся за пределами региона и самой дисциплины философии, это вызывает положи-

тельную реакцию сообщества специалистов. Они ведь оценивают своих вузовских «философов» не напрямую, а косвенно, через признание со стороны других коллег – как отечественных, так и зарубежных. Для повышения репутации большое значение имеет реализация совместных со специалистами-юристами проектов конференций, семинаров, тематических сборников, исследовательских грантов.

Б. Мой личный опыт преподавания свидетельствует о том, что философское образование необходимо для студентов всех специальностей. Для «естественников» он полезен, для «гуманитариев» – необходим. Из множества аргументов «за» приведу, как мне кажется, главный аргумент. Если одной из задач образования является понимание, то конкретно научные знания могут быть поняты только при наличии контекста. Согласно семантической концепции понимания, смысл какого-либо текста выявляется тогда, когда данный текст рассматривается как часть некоторого контекста. Философия как система знания о всеобщем предоставляет такой контекст.

Имеет ли смысл готовить ***специалистов отдельно (исключительно) по философии***? Трудный вопрос. Общезначимого и универсального ответа дать нельзя. Выскажу своё весьма субъективное мнение. *Во-первых*, необходима профессиональная подготовка по истории философии. Нет такого специалиста, который согласно диплому называется «философ». Можно говорить о знатоке истории философской мысли. *Во-вторых*, что касается философов, работающих над отдельными темами и проблемами онтологии, теории познания, философии сознания, философии языка и т. п., то они в основном приходят из конкретных наук. Поэтому подготовка таких специалистов должна вестись на философских кафедрах соответствующих факультетов (которых пока нет). Например, на математическом (или юридическом) факультете существует кафедра философии математики (философии права), которая обеспечивает возможность подготовки отдельных студентов-математиков (юристов) для работы в области философии математики (философии права). Прошлый опыт подготовки из числа «чистых» философов специалистов в области философии математики (или философии права) показал непродуктивность такого пути. Но такой проект утопичен в силу укоренённых в сознании представителей конкретных наук предрассудков.

«Если бы я был директором», то предложил бы при университетах создать факультет истории культуры, частью которого является современный исторический факультет. На факультете истории культуры изучалась бы история гражданской жизни, институтов и идей. Философия могла бы изучаться на соответствующем отделении. Но, к сожалению, в обществе в целом и у властей в частности нет интереса к постижению истории культуры.

В. Философия есть способ понимания другого и поэтому способ избавления от мировоззренческого аутизма. Конкретные науки на-

целены на практическое применение знания в смысле конструирования реальности (техника, социум). Изучение конкретно-научных знаний не даёт только одного: возможности понять другого, встать на его точку зрения. Мировоззренческий плюрализм, который мы находим в философии, есть не недостаток, а несомненное достоинство философии. Изучая историю философии и многообразие философских учений, мы имеем возможность и оказываемся перед необходимостью эмпатии. Учиться мыслить «иначе», мыслить не «за другого», а «как другой», есть условие продуктивного человеческого сожительства. Изъятие философии из системы образования есть практический шаг в сторону создания новой нормы из социальной патологии общественного ума, сходного с такой патологией, как аутизм. Это шаг к духовному распаду общества.

Сергей Пролеев, *доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии НАН Украины имени Григория Сковороды, профессор Киево-Могилянской академии (г. Киев, Украина)*

А. Статус философии в Киево-Могилянской академии можно оценить как значимый. Это связано, *во-первых*, с особо активной ролью философов в возрождении *Могилянки* в начале 1990-х, *во-вторых*, с преобладающей гуманитарной направленностью университета и, *в-третьих*, с профессионально сильным и стабильным коллективом кафедры философии и религиоведения, играющей в структуре университета не последнюю роль. Ситуация с преподаванием философии претерпевает на себе все катаклизмы и трансформации, которые в последние годы характерны для изменений в университетском образовании вообще. Это и возрастание должностной нагрузки с одновременным сокращением общего количества часов по предметам, и увеличение бюрократической отчётности, и т. п. В Украине тенденция сокращения удельного веса философских дисциплин в общей структуре образования является постоянной для последних 20 лет.

Что касается ***репутации философии***, то в целом отношение к ней уважительное. Хотя по большей части и отстранённое: философию мало знают, мало понимают и мало ею пользуются. Однако в конкретных случаях всё решает впечатление от преподавания. Основные проблемы здесь связаны не столько с самой философией, сколько с общими недостатками университетской жизни – недостаточными коммуникацией и сотрудничеством внутри преподавательско-студенческого сообщества (это всё ещё «две нации»), отсутствием или неразвитостью программ научных исследований, в которые вовлекались бы студенты и посредством участия в которых приобретались важнейшие качества университетской образованности, фактическим отсутствием внеаудиторной коммуникации (студенты – преподаватель), связанной с философией, и т. п.

Б. Разумеется, тот вклад, который философия способна внести в общую образованность, в способность мышления и восприятие

действительности, ничто не может заменить. Всё-таки это неустранимый элемент европейской культуры, причём один из ключевых. Хотя, разумеется, для той или иной «специальности», понимаемой сугубо как техника, философия практически не нужна. Но ведь университет – не техникум, и решает он отнюдь не сугубо ремесленные задачи «профессии». Любая профессия, кстати, в полноте своей действенности и развития является слишком сложным социокультурным и интеллектуальным комплексом, чтобы возможно было свести её к сумме навыков и специальных знаний.

Речь не идёт о том, чтобы физика или биолога «образовывать» в философии. Философия важна как реальная история (и результат) развития человеческого мышления и культурного самоопределения человека.

Последний вопрос не совсем ясен: разумеется, знание философии является самостоятельной профессией, которой нужно обучаться, как и любой другой. Иной вопрос, что само дело философии не совпадает с «философологией», и быть специалистом по философии ещё не значит быть философом в собственном смысле слова. Специалист по философии – такой же учёный, как и представитель любой другой науки.

B. Философия призвана обеспечивать и воспроизводить открытость мышления; она аккумулирует в себе наработанный культурой опыт адогматичности, осуществляет критику культурных очевидностей, проблематизирует их. Вторая важнейшая задача – служить «школой разума»: сохранять и развивать дисциплину строгого мышления, обеспечивать позицию рациональности в обществе в противовес действию аффектов, способствовать культурной и социальной автономии разума. Наконец, не менее важным является открытие и освоение новых возможностей понимания, вообще эвристическая функция философии. Каждая из таких возможностей обнаруживает новую перспективу развития для человека и общества.

Николай Семёнов, *кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения Института теологии имени святых Кирилла и Мефодия при Белгосуниверситете (г. Минск, Беларусь)*

А. В таком специфическом и единственном в республике институте, как институт теологии, статус философии достаточно двусмыслен. Можно обозначить как минимум три момента в этой связи. *Во-первых,* богословие (которое, как говорил Карл Барт, в некотором смысле «идёт по краю пропасти») нуждается в философии, её методах и техниках анализа; в то же время богословие бросает вызов философии, подводя её к пределам мыслимого. *Во-вторых*, если ещё Фома Аквинский учил о гармонии веры и разума, то всё же это очень напряжённая и внутренне противоречивая гармония, поскольку философия всё-таки из акта радикального сомнения, она связана с работой критической рефлексии, тогда как догматическое богословие основывается на авторитете *Священного Писания* и *Священного Предания*, на доверии к истине *Откровения*,

и её ключевые догматы не могут быть обоснованы рационально (что отнюдь не делает их с необходимостью иррациональными). *В-третьих*, сама философия сегодня претерпела радикальную трансформацию, в силу которой мы должны расстаться (если ещё не расстались) с нарциссическим образом философии. Существует мнение, согласно которому сегодня философия вообще не регистрируется через традиционный и привычный для нас доступ к её привилегированным представителям. Но это отдельная тема, и я не хочу сейчас её подробно рассматривать.

О ситуации с преподаванием философии. Как утверждал замечательный русский философ С.И. Гессен, главная задача учителя – мыслить в классе, мыслить, побуждая мыслить и своих учеников, то есть создавать пространство со-мышления. Сегодня это утрачивается. Философия есть «дело мышления», и оно понимается всё хуже, всё более плоско и вульгарно. Сам процесс преподавания всё более формализуется, всё меньше места и возможностей остаётся для импровизации; выхолощенные программы не оставляют места для непредвиденного и незапланированного движения мысли. Кратко: всё меньше творчества, всё больше процеженной и специально упакованной информации; важно не мыслить, а знать, причём знать именно подобранное и дозированное.

Что же касается ***репутации философии и философов***, то она весьма невысока. Подчас неудобно признаваться, что ты – «философ». Собственно, а почему она должна быть высока? Разве мы производим то, что можно было бы назвать конвертируемыми текстами? Индекс цитирования белорусских философов за рубежом практически равен нулю. Философы никому не интересны, они пишут сами для себя. Министерские программы по философии убоги, ничего свежего и оригинального.

Б. Да, я считаю, необходим тщательно проработанный, но при этом живой общий курс философии с акцентом на ключевые проблемы философии и техники философского анализа. Без этого умственный горизонт студентов будет сужен. И что говорить о культурном уровне человека, которому неведомы ни Платон, ни Кант, ни Хайдеггер.

Что должно представлять собой философское образование в нашей высшей школе... Это, я думаю, определяется тем, что такое университет. Нам необходимо правильное понимание того, что такое университет вообще, то есть необходима идея университета; что такое современный университет, каково его место в интеллектуальном и социальном мирах, что он может и должен, а что не должен делать, к чему призван готовить молодых людей. Лично я полагаю, что университет призван готовить человека к жизни в гораздо более широком горизонте, чем только горизонт специальной профессиональной компетенции, которая, разумеется, чрезвычайно важна. Сопряжение того и другого позволяет появиться фигуре настоящего исследователя. Следовательно, университет – это также и творческая лаборатория. Но это и политический центр.

Это и некое мегаядро сети социальных отношений – университет ведь изначально был свободной корпорацией студентов и преподавателей. Памятуя о том, что философия есть (всё ещё есть?) любовь к мудрости и философский факультет всегда присутствовал в университете, последний имеет будущее, если только в нём культивируется дух товарищеской любви, если в нём свершается дело мышления и продвигается работа понимания. Это как минимум – и этим, по-моему, определяется то, каким должно быть философское образование.

Вряд ли сегодня нужна подготовка специалистов исключительно по философии. Ибо сегодня в рамках междисциплинарных исследований философия взаимодействует с целым рядом различных дисциплин. Чисто академическая философия мало кому интересна, большей частью она интеллектуально импотентна. Что, к примеру, производит наш институт философии? Но если говорить об аспирантуре, то мой ответ будет «да»; однако здесь должен быть очень жёсткий отбор, отбор немногих, ибо настоящая интеллектуальная элита (которую прежде всего должны отличать интеллектуальная честность и ответственность) должна быть немногочисленной по определению. Кроме того, тут необходима основательная школа, поскольку в своё время мы не прошли должных штудий – штудий того же Платона, Канта, Гегеля, Гуссерля, Витгенштейна, Хайдеггера и т. д. Нам необходимо навёрстывать (в смысле школы) и одновременно пробуждать собственное творческое воображение.

B. Отвечу словами Поля Рикёра. Он говорил о трёх задачах философии: способствовать повышению уровня общественных дискуссий (где-то он писал: «Философия должна выработать эталон корректной дискуссии, ведущей к успешному разрешению наших общих проблем»); она также несёт ответственность за качество аргументации и точность политического языка; и она должна показывать пример толерантности, свободы слова, плюрализма идей и мнений. Уточним: *tolerantia* – это просто предоставление другому возможности высказаться. (В этом смысле, где у нас эта самая *tolerantia*?)

Елена Трубина, *доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии философского факультета Уральского государственного университета им. А.М. Горького (г. Екатеринбург, Российская Федерация)*

А. Статус – понятие, неразрывное с иерархией, а иерархия дисциплин и областей знания – в последнее время неприкрыто неолиберальная: то, что сулит увеличение прибылей, поддерживается, то, что с прибылью никак не связано, в лучшем случае игнорируется.

Философский факультет/департамент приспосабливается к тому, что студентов стало меньше (меньше бюджетных мест и меньше желающих поступать), а также к тому, что студенты стали «проще»: на части поступивших родители и школа не оставили заметного культурного отпечатка. Понятно, что изменившаяся

публика требует отказа от ряда стереотипов, пересмотра уровня сложности преподаваемого материала, поиска интересных ответов на вопрос, который неслышно, но упорно повисает на каждом занятии: «Зачем мне ЭТО?» Интересный ответ может состоять и в игре с принципиальной неутилитарностью предлагаемого материала: «Есть вещи, на которых мы сосредоточиваемся ради них самих...» Но похоже, что поступает всё меньше студентов, которых можно этим заинтриговать.

О репутации философов и философии. «Чистые» философы, преданные делу, пишущие книги, заслуженно уважаемы. Студенты и магистранты понимают, что есть такой опыт прочтения текстов и рождения мысли, в который их может погрузить человек, продолжающий заниматься философией профессионально.

Б. Философские курсы, пройденные в первые университетские годы, никому ещё не повредили: на занятиях ребята слышат то, что делает более объёмным их представления о том, каким может быть знание и для чего оно может быть употреблено.

Как философское образование должно быть переформатировано – вопрос большой и сложный. Вот какие тенденции стоит здесь учесть. *Во-первых,* это грустная судьба больших и сложных текстов. Львиная доля рабочего и личного времени преподавателей уходит на (1) самоменеджмент (заявки на гранты, профессиональная коммуникация и пр.) и (2) поддержание на плаву своих подразделений и вузов (заявки на гранты, профессиональная коммуникация, а в России ещё и полное сумасшествие с подгонкой учебных программ под дурно сделанные стандарты и тем самым оправдание существования всё разрастающейся армии бюрократов). Я не знаю, как коллеги выкручиваются, но я живу текстами, проработанными в прошлом и прочитанными летом, а к занятиям читаю урывками и небольшие объёмы. Понимаю, что об этом не принято говорить, так как мы все находимся под давлением представлений об образе жизни профессионала-гуманитария, но об этом стоит говорить. Не забавно ли, что время неспешного чтения с усилием приходится выкраивать, оно не вмещается в профессиональную рутину, что рождает некоторые грустные мысли – у тех, кто, бывало, читал гораздо больше и в целом принадлежит к культуре читателей. Не получается ли, что стереотипы последней некритически транслируются в процессе преподавания, выражаясь, к примеру, в количестве страниц, которые студенты (теоретически) должны проработать каждую неделю? Эти ожидания адресуются публике, у которой опыта чтения толстых книг вообще нет, кроме, может быть, *Гарри Поттера*. Я говорю о первокурсниках, у которых за плечами три урока литературы в неделю. Вчерашние школьники, шанс которых приобщиться к чтению больших и сложных текстов был не до конца использован, потому что «часы» на преподавание гуманитарных предметов в школе всё сокращаются, попадают в руки тех, которые сами не читают систематически в больших объёмах. Мне кажется, надо настойчивее продумывать, как, не предавая сути философии,

знакомить с ней через те или другие фрагменты. Подчеркну, что я говорю прежде всего о преподавании философии помимо специализированных факультетов.

Во-вторых, может быть, стоит создать форумы либо сообщества, в рамках которых обсудить феномен философии в период затянувшегося кризиса. В этом смысле меня удивил прошедший в апреле 2012 *круглый стол* в МГУ, посвящённый выпуску журнала *Логос* об античной философии. Он был объявлен как собрание, предназначенное для обсуждения возможности актуализовать античную философию, и я, признаться, ожидала речей о том, какие преподавательские стратегии родились в последнее время, чтобы интерес к этому пласту мысли хотя бы поддерживать. Нет, весь разговор был о том, как же всё-таки понять друг друга философам и филологам в их притязаниях на верное понимание античной мысли – как если бы и у тех и других всё было в порядке с аудиторией, возможностью публиковаться и чувством социальной признанности. Я согласна с присутствовавшим там Виталием Куренным, выступившим, как он выразился, в качестве «начальника транспортного цеха»: надо больше усилий прилагать по соединению профессиональных стереотипов, амбиций, интересов и реалий высшей школы.

Вряд ли имеет смысл *подготовка специалистов отдельно (исключительно) по философии*. Если и имеет, то в маркетинговой политике наших образовательных услуг надо учитывать, что ни на издательском, ни на преподавательском рынках философов не ждут, что человек, любящий философию, будет зарабатывать на жизнь чем-то иным. Дело даже не только в том, что общество вышло на какой-то новой виток переосмысления полезности гуманитаристики, но и в том, что философия как профессия уже не воспроизводится повсеместно. Это долгий разговор, здесь сошлюсь только на индексы цитирования: http://www.timeshighereducation.co.uk/story.asp?storyCode=405956&sectioncode=26. Или с индексами что-то не так, или с философией, но если судить по этому ресурсу, только два ныне живущих философа – Юрген Хабермас и Джудит Батлер – вошли в перечень самых цитируемых авторов современности (представляющих социальное и гуманитарное знание).

Мне кажется, при всём социальном давлении, испытываемом разными факультетами и дисциплинами, нужно собираться вместе тем людям, которые дорожат сложными текстами (широко понимаемыми) и теми опытом и удовольствием, которые они дают. Этот опыт – прежде всего эстетический, и он далеко не всегда должен быть переформулирован на обобщённом формальном языке. Эти люди должны быть готовы пожертвовать важностью контекста либо истории, которые преобладают в преподавании и в производстве текстов, ради того чтобы создавать возможность рождения мысли от первого лица и не топить это движение в доксе, в «кто сказал, что, где и когда». Эта мысль от первого лица теснее связана с фронезисом и самопониманием, так что, по-моему, не надо сму-

щаться той перспективы, что наше и наших подопечных письмо и чтение станут более «наивными»...

В. *Социальная функция философии* состоит в напоминании о том, что какую бы позицию ты ни занимал, ты что-то приобретаешь и что-то теряешь, если претендуешь хотя бы на минимум последовательности, о том, что нет смысла быть просто критичным и просто рефлексирующим, а стоит пытаться формулировать аргументы, с которыми можно работать (и на которые можно ответить контраргументами). Она состоит в совместном с людьми рассуждении о том, что может быть помыслено и сделано в пределах данного, о том, почему данное таково, каково оно есть, и как оно может быть изменено.

СОВРЕМЕННАЯ БЕЛОРУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ: МЕЖДУ «ВЫСШЕЙ НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФОРМОЙ» И «ПРОСТРАНСТВОМ СВОБОДЫ»[1]

Ольга Шпарага[2]

Abstract

The text regards the question of self-understanding and self-determination of contemporary Belarusian philosophy. The analysis is carried out first of all on the material of some editions of the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus, a collective monograph of the philosophers who work outside state academic institutions, and the issue of the journal *Topos* dedicated to Belarusian philosophy. The text doesn't only offer the comparison of the contents of these editions, but it also gives their evaluation basing on the critical reference to contemporary postmetaphysical philosophy. The special attention is paid to the interpretation of the relation between the universal and the particularian, to the meaning of the tradition and schools for contemporary philosophy, and also to the concept of «attitude of modernity» introduced by Michel Foucault.

Keywords: contemporary Belarusian philosophy, culture, the universal and the particularian, attitude of modernity.

Какой предстаёт современная белорусская философия? Ответить на этот вопрос я попытаюсь через обращение к ряду коллективных изданий белорусских философов, выходивших в Беларуси в последнее десятилетие и посвящённых (само)осмыслению и (само)определению этой самой философии. При этом я не только сравню содержание этих изданий друг с другом, но и дам им – во второй части текста – свою собственную оценку, критически руководствуясь, в первую очередь, размышлениями о философии, социогуманитарном знании, школах в философии представителей современной постметафизической философии.

В первое десятилетие XXI века в Беларуси выходит сразу несколько коллективных публикаций, в которых предлага-

1 Этот текст является фрагментом главы готовящейся к изданию под моей редакцией коллективной монографии *После советского марксизма: история, философия, социология и психоанализ в национальных контекстах (Беларусь, Украина)*. В основу монографии положено исследование, проведённое при поддержке Центра передовых исследований и образования *Case* при Европейском гуманитарном университете (г. Вильнюс, Литва).

2 Ольга Шпарага – кандидат философских наук, доцент Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва), редактор сайта *Новая Еўропа* (http://n-europe.eu).

ется осмыслить новую белорусскую философию. Важнейшие из них: сборник текстов *Антология современного белорусского мышления* под редакцией А. Антипенко и В. Акудовича (2003) (далее – *Антология*), 23-й номер философско-культурологического журнала *Топос*, посвящённый теме «Белорусские философы: опыт самоанализа» (2010), наконец, сразу три издания Института философии НАН Беларуси[3] – эти последние книги открываются вариациями одного и того же текста А.А. Лазаревича. Если упомянутые первые два издания имеют многочисленные точки пересечения – как на уровне представленных авторов, так и дискурсов, – то в изданиях Академии наук, за небольшим исключением, представлены совсем другие имена и совсем другая картина белорусской философии. Какое же представление о современной белорусской философии позволяют сформировать эти издания?

Первое, на чём стоит остановиться при сравнении изданий Института философии НАН Беларуси и *Антологии*, – это понимание самой философии и её генезиса. В первом случае философия определяется как «высшая научно-теоретическая форма самосознания культуры»[4], т.е. как научный и теоретический, коллективный и рефлексивный вид деятельности, субъектом которого является культура. Во втором – как мышление, которое не умещается ни в какие формулы, тем более идеологические, которое разрушает зависимости и «создаёт пространство индивидуальной свободы»[5], т.е. как рациональная и интеллектуальная, но не сводимая к науке деятельность, субъектом которой является свободный индивид, а главным жанром – эссе. Тем не менее проблема культуры также играет в *Антологии* значительную роль, поскольку, по мнению одного из составителей этой книги Алеся Антипенко, новый постсоветский тип философии начал формироваться в Беларуси именно как ответ на необходимость «локализовать страну и культуру», причём «в иных исторических и культурных контекстах, ином масштабе времени и по ту сторону советского марксистского дискурса»[6]. Однако если авторы *Антологии* такую локализацию видят скорее как открытый процесс, то авторы книг Института философии исходят из того, что «современная белорусская культура состоялась»[7] (хотя за

---

3 Сборник научных трудов *Национальная философия в современном мире* (2010), сборник материалов международной научной конференции к 80-летию Института философии НАН Беларуси под названием *Философия в Беларуси и перспективы мировой интеллектуальной культуры»*(2011) и издание *Институт философии НАН Беларуси: источник и символ самосознания культуры* (2011).

4 *Институт философии НАН Беларуси: источник и символ самосознания культуры:* [к 80-летию института (1931–2011 гг.) / А.А. Лазаревич и др.]; Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. Минск, 2011. С. 3.

5 *Анталёгія сучаснага беларускага мысьленьня.* СПб.: Невский простор, 2003 [Электронный ресурс] Точка доступа: http://kamunikat.fontel.net/www/knizki/hramadztva/myslennie/01.htm.

6 Там же.

7 *Философия в Беларуси и перспективы мировой интеллектуальной культуры:* Материалы международной научной конференции, 14–15

год до этого в книге *Национальная философия* тот же Лазаревич отмечал, что становление белорусской национальной культуры и идентичности вызывает к жизни вопросы, на которые белорусская национальная философия ответить пока не готова)[8].

Понимание белорусской философии через размежевание с советской философией, коммунистической идеологией и цензурой является второй чертой, которая позволяет противопоставить версии её понимания, предложенные в *Антологии* и в изданиях Национальной академии наук. В последних заявляется, что «белорусская постсоветская философия является органичным продолжением философии советской, наследующим её основные типические черты» (которые, однако, не раскрываются)[9]. То, что А. Антипенко обозначает коммунистической идеологией и цензурой, на службе которых находилась философия, Лазаревич определяет как противоречие между «стремлением институализировать философию как социально-критическую теорию» и одной из последних исторических попыток придать философии идеал строгой научности.[10] (В книге *Национальная философия* этот автор, однако, отмечает, что советская философия была заключена в «зеркальную сферу», которая разбилась с распадом СССР,[11] и что сегодня от философии «больше не требуют партийной принадлежности, она избавляется от абстрактных теоретических схем и утопических подходов»[12].)

Несмотря на то что советский период рассматривается Антипенко как негативный, Валентин Акудович, второй составитель *Антологии*, выделяет некоторые имена и вехи этого периода, значимые для становления «традиции белорусского мышления», – это Владимир Конон и Николай Крюковский. При этом главную проблему советской эпохи Акудович видит в том, что диалектический материализм был единственной разрешённой формой мышления.[13] Сама же традиция белорусского мышления, по его мнению, начала формироваться в «нашенивовский»[14] период белорусской истории,

---

апреля 2010 г. / Науч. ред. совет: А.А. Лазаревич [и др.]; Нац. акад. наук. Беларуси, Ин-т философии. Минск: Право и экономика, 2011. С. 12.

8 *Национальная философия в контексте современных глобальных процессов:* Материалы международной научной конференции, 16–17 декабря 2010 г. / Науч. ред. совет: А.А. Лазаревич [и др.]; Нац. акад. наук. Беларуси, Ин-т философии. Минск: Право и экономика, 2011. С. 4.

9 *Национальная философия*, указ. сб., с. 3.

10 Там же.

11 *Национальная философия*, указ. сб., с. 4.

12 Там же, с. 6.

13 *Анталёгія сучаснага беларускага мысьленьня*, указ. издание. Один из авторитетов поздней советской философии М. Мамардашвили, упоминание имени которого можно найти как в текстах Академии наук, так и в *Антологии*, отмечал, что в советской системе преподавания философии создавали предпосылки для формирования не мышления, а «единообразной системы представления, которую можно было бы представить как мышление...» (*Как я понимаю философию*).

14 Имеется в виду издание газеты *Наша ніва* с момента её выхода в 1906 по 1915 и затем в течение 1920 года.

вместе с литературой, публицистикой, историографией и мировоззренческими рефлексиями того времени, хотя и имела свою предысторию в философии ВКЛ и Речи Посполитой. В качестве отправной точки этой традиции Акудович называет эссе Игната Абдираловича (Канчевского) *Адвечным шляхам* (1921) и Владимира Сулимы (Самойлы) *Гэтым пераможаш!..* (1924). Тем не менее новое постсоветское белорусское мышление опиралось, на его взгляд, не на традицию Абдираловича–Сулимы–Конона–Крюковского, а на «всё что угодно другое: на дзен-буддизм и Рериха, Барта и Данилевского, Фрейда и Деррида, Ницше и Бердяева, Хайдеггера и Бахтина, Декарта и…»[15].

А. Лазаревич также создаёт длинную генеалогию белорусской философии, которая восходит к Средним векам – X–XV вв., когда «на Беларуси зарождалось теоретико-рефлексивное мышление, складывались основные понятия, категории, что связано с распространением письменности у восточных славян, расцветом духовной культуры, эстетизацией умственной деятельности, формированием особой историософии»[16]. Что касается современного этапа белорусской философии, то Лазаревич считает, что её «представляет в мире деятельность научных школ, которые сформировались при непосредственном участии Института философии и его учёных»[17]. Наряду с Минской методологической школой (основатель В.С. Стёпин), Лазаревич выделяет следующие школы: теории познания, логики, истории философской и общественно-политической мысли Беларуси, социальной диалектики и философской антропологии, социальной экологии, философии религии, теории и методологии гуманитарного познания, исследования проблем постиндустриального и информационного общества.[18] Однако при таком обилии философских школ, каким вряд ли может похвастаться любая другая страна, белорусская философия, по мнению Лазаревича, отстаёт от других европейских философий и должна в сжатые сроки наверстать это отставание, для чего необходимо осуществить «синтез гуманитарных и научно-рациональных стратегий»[19]. Все трудности, с которыми сталкивается постсоветская белорусская философия, – это трудности либо внешнего характера (многообразие контекстов философии, с которым нельзя не считаться), либо они связаны со становлением культуры и идентичности или с переходом страны к рыночной экономике, но никак не с внутридисциплинарными проблемами и политической ситуацией в стране, о которых в статьях не говорится ни слова.

В противоположность этому в *Антологии* В. Акудович отмечает, что в Беларуси нет даже некоего подобия «собственной фило-

15 *Анталёгія сучаснага беларускага мысьленьня*, указ. изд.
16 *Философия в Беларуси*, указ. сб., с. 18.
17 Там же, с. 13–14.
18 *Институт философии НАН Беларуси*, указ. изд., с. 4.
19 *Национальная философия в контексте современных глобальных процессов*, указ. сб., с. 16.

софской школы». Однако, помимо этого, «герои» белорусского интеллектуального пространства не связаны ни общим философским стилем, ни какими-то конвенциями. Такую ситуацию Акудович обозначает кризисной, поскольку она является выражением «негативного мышления», или «метафизики отсутствия», подразумевающей, что мыслительные проекты белорусских философов определяются и увязываются друг с другом только «Беларусью как философской, методологической и культурологической проблемой» и не имеют пока другого концептуального своеобразия – узнаваемых и востребованных не только в Беларуси концепций и теорий.

Философия, ориентированная «установкой современности», *vs* философия о нации?

Осуществлённое сравнение представлений о существе и генезисе белорусской философии, предлагаемых изданиями Института философии НАН Беларуси и *Антологией*, позволяет сделать ряд важных выводов. Первое, что бросается в глаза, это определение *национальной философии* как ориентира и той формы, в которой должна развиваться философия в Беларуси. Другими словами, национальная культура – дополняемая в изданиях Академии наук ещё и государственной идеологией[20] – выступает для обоих проектов по умолчанию тем контекстом, конструированию которого, по существу, и должна служить философия. Этот контекст далее задаётся более или менее отчётливо: он имеет длительную генеалогию, причём не только собственно белорусскую, но и общеевропейскую, которая обусловливает современность. Тем не менее между двумя приведёнными версиями понимания философии как национальной имеются существенные различия.

«Национальная философия» в изданиях Академии наук хотя и привязывается к школам и исследователям, выступает прежде всего формой анонимной деятельности, имеющей обозначение «самосознание культуры». Из такого определения следует модерное понимание культуры, предполагающее переработку традиции с целью понимания её истинного значения (Шлейермахер).[21] Модерный (гумбольдтовский) университет, главным связующим которого и была культура в таком понимании, согласно Б. Ридингсу, давал «народу идею национального государства, требующую осуществления, а национальному государству – народ, способный её осуществить»[22]. Национальная культура понимается в этом случае как «имманентный принцип организации знания», играющий роль «первичного основания обобщённой идентичности»[23]. Появление в современных европейских университетах гендерных и постколониальных исследований поставило такое понимание культуры,

20 *Национальная философия...*, указ. сб., с. 16.
21 Ридингс Б. *Университет в руинах*. Минск: БГУ, 2009. С. 95.
22 Ридингс, указ. соч., с. 96.
23 Там же, с. 124.

по мнению Ридингса, под вопрос, поскольку обнаружилась «несоизмеримость разума и истории», или, другими словами, разрыв между универсализирующей функцией национальной культуры и локальными судьбами и историями многочисленных сообществ, проживающих в рамках одного национального государства.

В каком отношении находятся современная философия в Беларуси и те дискуссии о культуре и идентичности, которые разворачиваются в современных европейских (и американских) университетах? На этот вопрос обращает внимание Валентин Акудович в своём интервью для 23-го номера журнала *Топос*, посвящённого современной белорусской философии. Он отмечает, что отношение партикулярного (локального) и универсального (другими словами: видимого и невидимого, явления и сущности, опыта и его трансцендентальных условий) вообще является первой, а для метафизики единственной проблемой философии.[24] Однако одновременно философ отождествляет локальное с национальным, что вступает в явное противоречие не только с дискуссиями, определяющими современное социогуманитарное знание за пределами Беларуси, – в которых национальное само оказывается универсальным по отношению к партикулярным дискурсам этнических или каких-то других меньшинств и сообществ, – но и с самой идеей отношения партикулярного и универсального, в соответствии с которой суть партикулярного состоит в том, что оно не может быть исчерпано ни одним понятием, поскольку любое его окончательное определение и есть уже универсализация.

В этом духе Ханна Арендт размышляла о *человеческой обусловленности*, которая складывается из фактов рождаемости и рождения именно на Земле, смертности, принадлежности к миру и множественности (факта со-существования людей) и ещё ряда других. Однако, по словам философа, даже самая «полная совокупность человеческих деятельностей и способностей, насколько они отвечают человеческой обусловленности, не составят чего-то вроде описания природы человека»[25], поскольку ни одно из этих условий не является абсолютным[26]. «Человеческая обусловленность», которая в современной философии приходит на смену «природы человека», знаменует спровоцированный «мэтрами подозрения» (Маркс, Фрейд, Ницше) поворот от «чистого сознания» и беспредпосылочного знания к экзистенциальным, социальным, культурным, политическим и пр. условиям их порождения, – поворот, делающий проблемной не саму возможность знания и истины, но их абсолютный и доопытный характер.

Если возвратиться к вопросу об отношении партикулярного и универсального в белорусском контексте, то это означает необхо-

---

24 Беседа с Валентином Акудовичем // *Топос*. 2010. № 1. С. 9.

25 Арендт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни*. СПб.: «Алетейя», 2000. С. 17.

26 Ср.: Шпарага О. *Пробуждение политической жизни: эссе о философии публичности*. Вильнюс: ЕГУ, 2010. С. 24 и далее.

димость артикуляции и умножения партикулярного – от единичного экзистенциального опыта до мышления в понятиях нации и космополитизма. Такая необходимость созвучна и размышлениям Антипенко, указывающего на то, что философия создаёт «пространство индивидуальной свободы» и не сводима к строго научной форме мышления. Сложно, однако, предположить, что любой акт индивидуальной свободы будет принимать форму «национального нарратива», как и нарратива о Беларуси как «интеллектуальной проблеме», субъекте истории, геополитики, метафизики[27] и «возможном объекте интеллектуальных рефлексий»[28], о чём свидетельствует и ряд текстов самой *Антологии*, к примеру Александра Грицанова или Павла Барковского, которые размышляют вместе с современными философами, но ни словом не упоминают в своих текстах Беларусь.

В таком случае возможной альтернативой сведения *партикулярного к национальному* может служить понимание *партикулярного как актуального*, что ведёт нас к понятию *установки современности* Мишеля Фуко. Установка современности, согласно этому французскому философу, есть «некий способ относиться ко всему, что сейчас происходит, свободный выбор, который принимается некоторыми из нас, и, наконец, некий способ мыслить и чувствовать, а также способ действовать и вести себя, который разом отмечает нашу сопричастность текущему моменту и представляется как некое задание»[29]. Согласно Фуко, установка современности сочетает в себе отношение к настоящему, способ историчности и формирование себя как автономного субъекта.[30] Это сочетание означает, однако, не верность философским учениям прошлого, а постоянное воссоздание некой установки как определённого философского этоса, «который можно было бы определить как постоянную критику нашего исторического бытия»[31]. Для осуществления этой критики нет необходимости ретроспективно обращаться к «сущности рациональности». Вместо этого необходимо задаться вопросом о том, *каково участие единичного и случайного* – зависимого, кроме того, от произвольных принуждений – *в том, что нам дано как всеобщее и необходимое.*[32]

В белорусских условиях установка современности будет означать обращение к актуальным проблемам[33], которые, что логично, в решающей степени будут связаны с Беларусью, однако (а) не только с нею, поскольку едва ли умещаются в границы национальных

27 *Анталёгія сучаснага беларускага мысьленьня*, указ. издание.
28 *Беседа с Валентином Акудовичем*, указ. изд., с. 7.
29 Фуко М. Что такое Просвещение? // Фуко М. *Интеллектуалы и власть*. Ч. 1. М., 2002. С. 344.
30 Фуко, *Что такое Просвещение?*, указ. соч., с. 348.
31 Там же, с. 348–349.
32 Фуко, *Что такое просвещение?*, указ. соч., с. 352.
33 Что отвечает и размышлениям Валентина Акудовича в его тексте *Разбурыць Парыж* или Игоря Бобкова о «тут и теперь» в ряде его текстов.

государств, и (б) будут требовать самого разного понимания самой Беларуси, принимающего вид многообразного опыта своего «тут и теперь» – экзистенциального, эстетического, национального, этнического, космополитического, советского, европейского и пр. Таким образом, проект *Антологии* может быть признан вполне легитимным и продуктивным в том случае, если мы будем рассматривать национальное как одно из возможных – но никак не абсолютных – условий нашего философского мышления, открытие которого дало важнейший толчок к формированию современной философии в Беларуси, поскольку для современной философии решающей является связь универсального с партикулярным, однако ни в коем случае оно не может исчерпать всего проблемного поля этой философии.

Заслуживает ли, однако, такой же легитимации, опирающейся на необходимость проблематизации связи между партикулярным и универсальным с опорой на установку современности, проект национальной философии Академии наук? Может ли отвечать установке современности понимание философии как «высшей научно-теоретической формы самосознания культуры»?

Ответ на этот вопрос порождает новые вопросы. Не следует ли из этого понимания философии предустановленного главенства универсального (науки как высшей формы знания и единства самосознания культуры) над любым партикулярным (индивидуальным опытом, языковой формой, ценностями того или иного сообщества)? Как возможно увязать философию как высшую научную форму самосознания культуры с конкретным и многообразным «тут и теперь», не подчинив его себе? И что является определяющим для отнесения того или иного философского проекта к наивысшей научной форме самосознания культуры? Насколько корректно выводить современную научную форму философского мышления из феномена распространения письменности у восточных славян, как и использовать без всяких уточнений применительно к средним векам категории теоретико-рефлексивного мышления или эстетизации? Наконец, не ведёт ли непрояснённость всех этих вопросов к тем многочисленным противоречиям: национальная белорусская культура то находится в процессе становления, то уже сложилась; советское время понимается то как продуктивное, то как репрессивное по отношению к философии, и т. д., – которые вообще мешают воспринимать рассматриваемые тексты всерьёз?[34]

---

[34] Ещё одним измерением изданий Института философии Академии наук является их патриархатность. Так, последний раздел «Мой Институт философии» издания *Институт философии НАН Беларуси: источник и символ самосознания культуры* (2011) имеет подзаголовок «История института творилась ими» и включает интервью, воспоминания и размышления сотрудников института, среди которых нет ни одной женщины, хотя имена женщин фигурируют в книге в целом. Это ведёт к выводу, что в Беларуси женщины являются философами на уровне отдельных высказываний, но не создания истории.

Белорусский философ Владимир Фурс связывает главенство науки над другими формами знания и опыта с метафизической философией, кризис которой зафиксирован ещё «мэтрами подозрения», выявившими оборотную сторону метафизических абсолютизаций, репрессивных по отношению ко всему случайному, чувственному, культурно и социально разнородному. В таком случае, одним из результатов философии постметафизической, по мнению Фурса, «становится отказ от стандартов научного мышления как такового; здесь философия обеспечивает свою несводимость к науке на путях экзистенциального просветления и философской веры (Ясперс) или мистического мышления бытия (Хайдеггер), или языковой терапии (Витгенштейн), или деконструирующей деятельности (Деррида), или негативной диалектики (Адорно). При этом философия определяет себя лишь негативно: она указывает, чем она не хочет и не должна быть, оставляя неопределённым свой позитивный облик»[35]. Определённость же облику национальной философии, в версии Академии наук, придаёт то, что эта философия объявляется типически однородной с советской, так что национальное становится синонимом советского, что редуцирует национальное к советскому.

В качестве одного из следствий определения философии как «высшей научно-теоретической формы самосознания культуры» может быть рассмотрено выделение авторами анализируемых монографий в современной белорусской философии такого количества школ, которому, как отмечалось выше, может позавидовать любая европейская страна. Однако на каком основании бедная на публикации и содержащая противоречия в своём самоопределении научная деятельность академических белорусских философов получает обозначение той или иной школы?

Согласно актуальным социологическим исследованиям школ в философии, школа – это один из самых строго организованных научных коллективов, решающим для которого является отношение учитель-ученик.[36] Это отношение выражается в том, что ученики строго следуют букве и духу сделанного учителем, предпосылкой чего являются созданные учителем тексты, а следствием – новые и последовательные исследования учеников (примеры философских школ в Германии: неокантианцы, феноменологи и «философы жизни» или послевоенная Эрлангерская школа научно-теоретического конструктивизма П. Лоренцена). Сомнительно, что продуктами школы могут быть сборники тезисов[37], редкие и тематически разнородные статьи и монографии, чаще компилятивного

[35] Фурс В. *Сочинения в двух томах*. Т. 2. Вильнюс: ЕГУ, 2012. С. 232.

[36] Dahms H.-J. Schulenbildung in der deutschsprachigen Philosophie des 20. Jahrhunderts // Ch. Fleck (Hrsg.) *Soziologische und historische Analysen der Sozialwissenschaften*. Opladen [u.a.]: Westdt. Verl., 2000. S. 134.

[37] Именно таковыми являются книги *Философия в Беларуси и перспективы мировой интеллектуальной культуры* и *Национальная философия в контексте современных глобальных процессов* Национальной академии наук. Уместно задаться вопросами о том, как вообще отно-

характера, не говоря уже об отсутствии признания за пределами собственной институции и за рубежом. При этом следует иметь в виду и негативные стороны объединения философов в школы, связанные с тем, что сильное распространение школ может вести к проблеме релятивизации значимости исследований, когда эта значимость начинает определяться исходя исключительно из принадлежности к той или иной школе.[38]

Однако отсюда ни в коем случае не следует, что альтернативой «сильного распространения школ» может быть одна «собственная философская школа», на отсутствие которой в Беларуси сетует В. Акудович. Это сетование, в свою очередь, является следствием высказанной Акудовичем тревоги по поводу отсутствия в настоящий момент в Беларуси «хоть какой-то определённой перспективы», что, на его взгляд, вызвано нехваткой концептуализации множества индивидуальных и коллективных проектов философии, возникших в Беларуси в первое десятилетие XXI века.[39] В этом смысле, упоминаемый номер журнала *Топоса*, посвящённый белорусской философии, можно представить как палитру таких проектов, притом что какие-то проекты остались за бортом, поскольку в задачи журнала не входило сделать максимальный обзор всех наличных в настоящий момент в Беларуси индивидуальных и коллективных проектов философии. На каком же основании Акудович делает вывод об отсутствии в представленных в *Топосе* и других статьях и книгах белорусских философов хоть какой-то перспективы? Решающим для предыдущего десятилетия Акудович видит «выделение из универсального целого белорусской культуры дискурса мышления» и фиксацию его в качестве ещё одного измерения белорусской культуры,[40] то есть *автономизацию в Беларуси философского мышления и самоопределение его как мышления «тут и теперь»*. Из того, однако, что сегодня это мышление предстаёт как многообразие индивидуальных и коллективных проектов философии, ещё никак не следует его бесперспективности.

Кроме того, может ли понятие перспективности вообще рассматриваться в качестве важнейшего и единственного критерия оценки того или иного философского текста? Если вернуться к «установке современности» как критерию оценки значимости философской работы, то речь должна идти не столько о перспективах, сколько о *задачах философски относиться ко всему, что сейчас происходит*, задачах, которые тем не менее привязывают нашу сопричастность текущему моменту к определённой «исторической форме» (можно назвать её традицией), помогающей нам определиться с выбором тех или иных концептуальных философских средств или той или иной процедуры универсализации. Для Фуко такой «исторической

ситься к тезисам. Какой научный и исследовательский статус они имеют?

38 Dahms, op. cit., S. 140.

39 *Беседа с Валентином Акудовичем*, указ. изд., с. 8–9.

40 Там же, с. 8.

формой» в тексте, в котором он вводит понятие «установки современности», выступает политическое, социальное и пр. наследие Просвещения, решающим для которого, по мнению философа, является напряжение, или парадокс отношений между способностью и властью: между ростом технической способности воздействовать на вещи и свободой индивидов по отношению друг к другу.

Что же может выступать в качестве «исторической формы» современной белорусской философии? Этот вопрос важен не только для корректной установки связи между партикулярным и универсальным – следует иметь в виду, что «историческая форма» отсылает прежде всего к испытанию задающих наше существование пределов, которые мы способны пересечь, – но и для оценки тех философских проектов, которые создаются в Беларуси сегодня, поскольку позволяет поместить эти проекты в более широкий философский контекст. В связи с этим целесообразно задаться вопросом о том, к каким «историческим формам» отсылают современные философские проекты в Беларуси и, далее, способствуют ли эти формы выработке «установки современности»?

КОНЪЮНКТУРНАЯ АПОЛОГИЯ БЕЛОРУССКОЙ ИНСТИТУЦИОНАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Андрей Лаврухин[1]

Abstract

The article advocates philosophy facing the trial of time and current state of affaires of its right to the further institutional existence in Belarus and namely: philosophy as a resource of (1) construction of national identity (through positioning of National University in the field of social and humanitarian disciplines), (2) construction of «a worthy citizen» (through positioning of a university liberal model in *liberal arts*, and creation of philosopher's «loci communes» as a critically thinking intellectual in the public space), (3) construction of a post-materialistically motivated creative person necessary for successful realisation of an innovative policy and construction of a post-industrial society. The place of philosophy in the national and liberal university of Belarus, as well as its role in transition from the society of violence to meritocracy is considered in detail.

Keywords: national university, liberal university, *liberal arts*, post-industrial society, creative class, innovation, meritocracy.

В июле 2011 года руководство Европейского гуманитарного университета (ЕГУ) сообщило о закрытии департамента философии по причине низкого спроса абитуриентов на бакалаврские и магистерские программы.[2] Осенью 2011 – зимой 2012-го руководство Республики Беларусь обозначило необходимость сокращения институтов Национальной академии наук Республики Беларусь, и прежде всего социального и гуманитарного профиля, что дало обратный отсчёт процессу закрытия Института философии. Несмотря на все формальные различия, основание для принятия обоих решений идентично по структуре мотиваций: философия не рентабельна, её символический капитал уже не ст*о*ит даже весьма скромных (в общей структуре) финансовых затрат. Учитывая, что на сегодняшний день факультет философии и социальных наук Белгосуниверситета олицетворяет собой единственное и безальтернативное институциональное присутствие философии в университетах Беларуси, сложив-

---

[1] Андрей Лаврухин – кандидат философских наук, доцент департамента социальных и политических наук Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва).

[2] В департаменте философии существовало две программы бакалаврского («Социальная и политическая философия» и «Теории и практики современного искусства») и одна магистерского («Социальная теория и политическая философия») уровня.

шуюся ситуацию трудно квалифицировать иначе, чем институциональный приговор белорусской философии[3].

Реагировать на данную ситуацию можно, конечно, по-разному. Например, можно сказать: «Давно пора» – и сослаться на опыт тех стран, в системе образования и науки которых философия никогда не существовала и/или не прижилась (и тем самым закрыть вопрос). Можно также сказать, что такова судьба философии, но она выше всего этого, поскольку философия отдаёт отчёт перед лицом вечности, а не изменчивого и непостоянного времени (философская апология философии). Я же попытаюсь здесь выступить в качестве адвоката философии в условиях актуальной социально-политической, культурной, образовательной и экономической конъюнктуры (конъюнктурная апология философии). Моя апология будет построена на трёх аргументах, два из которых базируются на тезисе о незавершённости проекта классического модерного университета, а третий – на нормативном идеале постиндустриального общества.

Философия в национальном университете Беларуси

Вынесенный философии вердикт симптоматичен и является наиболее ярким отражением современной ситуации со статусом социогуманитарных дисциплин в университете, а университета – в обществе. Причём в этой ситуации есть два тесно взаимосвязанных измерения: транснациональное (глобальное) и национальное (белорусское). Специфика современного состояния социогуманитарных дисциплин в университете, а университета – в обществе в транснациональном (глобальном) масштабе диагностирована Биллом Ридингсом ещё в начале 1990-х и изложена в его знаменитой книге *Университет в руинах*[4]. Однако нам – представителям академического и научного сообщества постсоветских стран – понадобилось 20 лет, чтобы на собственном опыте почувствовать свою включённость в глобальные процессы трансформации университета, общества и социогуманитаристики. Читая эту книгу сегодня, поражаешься не только прозорливости автора, но и удивительной идентичности и устойчивости симптомов глобальной мутации национально-культурной и либеральной миссии университета: внутренний и внешний кризис легитимации социальных и гуманитарных наук; «размывание широкой социальной роли Университета как института»; «крах национально-культурной миссии» университета; «банкротство проекта либерального образования»; «отделение университета от идеи национального государства»;

---

[3] Пока ещё довольно многочисленные кафедры философии в вузах Беларуси не принимаются в расчёт по той простой причине, что они не осуществляют производство и воспроизводство кадров по философским специальностям, то есть не являются самостоятельными субъектами на институциональном уровне.

[4] Ридингс Б. *Университет в руинах*. Перевод с английского А.М. Корбута; под общ. ред. М.А. Гусаковского. Минск: БГУ, 2009.

«превращение университета в транснациональную бюрократическую корпорацию», продающую «знания, навыки и компетенции» на глобальном рынке образовательных услуг.[5] Кризис философии и социогуманитарных наук в целом коррелятивен кризису университета, поскольку ядром (идеей) классической модерной модели университета в обоих версиях – национальной В. фон Гумбольдта и либеральной Дж. Ньюмена – являлось воспитание самостоятельной, интеллектуально развитой, креативной, автономной личности, имеющей универсальный (философский) мировоззренческий горизонт, способной стать двигателем социальных преобразований. При всех различиях гумбольдтовскую и ньюменовскую модели университета объединяло единое понимание главной миссии университета: он не должен быть утилитарным (Ньюмен) и подстраиваться под профессию или сословие (*«Bildung ist nicht Ausbildung»*) (Гумбольдт), но призван быть «общим», универсальным (*universitas*), воспитывать новую «интеллектуальную культуру» (Ньюмен) или «способность к спонтанности и абстрактному мышлению» (Гумбольдт), позволяющих создавать новую форму жизни достойных граждан – «джентльменов» (Ньюмен) или своего рода светских священников (философов) (Гумбольдт). Понятно, что для выполнения этой миссии философия как квинтэссенция европейской интеллектуальной культуры, колыбель научной рациональности и форма жизни подходила как нельзя лучше.

Таким образом, сердцевину просветительского проекта классического модерного университета составлял духовно-аристократический принцип[6], и именно он оказывается сегодня поставленным под вопрос: в современных условиях массовизации (общедоступность высшего образования, как и некогда среднего), бюрократизации (центральной фигурой выступает администратор, а не профессор) и коммерциализации (университет как специфическая бизнес-корпорация, продающая «знания, навыки и компетенции») говорить о власти «аристократов духа», увы, не приходится.[7]

Кризис классического модерного университета нашёл своё специфическое преломление в странах бывшего СССР, и Беларуси в особенности. Собственно говоря, в нашем случае нельзя вести речь о кризисе классического модерного университета по той простой причине, что сама эта модель не состоялась ни в гумбольдтовском (национальном), ни в ньюменовском (либеральном) варианте. Гумбольдтовская версия не была реализована в силу несостоятельности проектов национальных государств, замороженных и преждевременно «интернационализированных» в советский период.

---

5 Ридингс, указ. соч., с. 20–23.

6 В понимании Гумбольдта и Ньюмена, не рождение, но талант и способности к самовоспитанию и универсальному преображению должны определять авторитет, социальное признание и положение человека в обществе.

7 Cabal B. *The university as an institution today*. Paris, Ottawa: UNESCO, IDRC, 1993.

В подавляющем большинстве вузов республик СССР высшее образование велось на русском языке, а потому ни о каком воспитании нации в гумбольдтианском смысле говорить не приходится.[8] В этом плане показателен негативный опыт Беларуси. Несмотря на то что в первые годы советской власти в национальной структуре белорусы составляли 80% населения, доля представленности национальных элит в правительственных структурах оставалась ничтожной. Это обусловливалось рядом факторов, замедливших модернизацию белорусского этноса.[9] И один из ключевых связан со спецификой процесса урбанизации. По данным переписи населения СССР, в 1926 году численность городского населения БССР составляла 17%, что всего лишь на 1.5% меньше, чем в Украине. Однако при этом подавляющее большинство городского населения составляли евреи (63.3%).[10] Столь низкий процент урбанизации коренного населения внёс свою специфику в языковую ситуацию: небелорусскоязычный город и белорусскоязычная деревня. Этот фактор вкупе с низкой долей крестьян с университетским образованием[11] обусловил низкую социальную мобильность белорусов и в итоге – низкую долю белорусов в составе партийных, советских и хозяйственных органов управления. В итоге, белорусизация осуществлялась преимущественно в рамках советской национальной политики «коренизации», сориентированной на свободное развитие национальных меньшинств и этнографических групп. Однако плоды политики «коренизации» имели амбивалентный и непродолжительный характер. Несмотря на то что к 1928 году около 80% школ было переведено на белорусский язык обучения, вплоть до 1936 в БССР официальными государственными языками наряду с белорусским и русским являлись польский и идиш. В конце 1920-х – нач. 1930-х политика «коренизации» была свёрнута. Партийные чистки и репрессии 1930-х уничтожили тонкий и по-прежнему изолированный от большинства населения слой национальной элиты,[12] что явилось

---

8 Для Гумбольдта человеческий опыт имеет языковой характер *par exellence*. Соответственно, в национальном языке седиментирована национальная культура, которая обретает свою квинтэссенцию в письменном тексте – книге. В свою очередь через книгу индивид погружается в сферу национальной, а затем – через национальную – мировой культуры, духовно пробуждается, воспитывается (образовывается) и преображается.

9 См.: Терешкович П.В. *Этническая история Беларуси XIX – начала XX вв. в контексте центрально-восточной Европы*. Минск, 2004.

10 Зингер Л. Г. Численность и географическое размещение еврейского населения СССР // *Евреи в СССР*. Материалы и исследования. Вып. ГУ. М., 1929. С. 41.

11 В Беларуси к началу XX века численность крестьян с университетским образованием была в 20 раз меньше, чем в Украине; см.: Терешкович, указ. соч., с. 195.

12 В результате массовых чисток и политического террора 1930-х Компартия Беларуси потеряла 40% своего состава. Репрессировано 26 академиков и 6 членов-корреспондентов Академии наук, большое количество рядовых учёных, преподавателей вузов, более 100 писателей.

причиной 50-летнего «летаргического сна» белорусского национального движения. И как раз на это время пришлась самая интенсивная урбанизация и модернизация Беларуси.[13]

Не менее важным фактором, обусловившим несостоятельность проекта национализации высшей школы Беларуси, стал дефицит символического капитала университетской культуры. На территории получившей независимость Беларуси не было той университетской традиции, на которую можно было бы опереться при конструировании нормативного идеала системы высшего образования и которая могла обеспечить критическую дистанцию по отношению к советской модели высшего образования. Старейшее высшее учебное заведение Беларуси – Полоцкая иезуитская академия, созданная 12 января 1812 года указом императора Александра I и наделённая правами университета, – просуществовало лишь 8 лет (до 1820 года).[14] Остальные высшие учебные заведения Беларуси начинают свою историю в советский период (при этом из 33-х высших учебных заведений, по состоянию на 1990/1991 уч. г., большинство основано после Второй мировой войны). Это означает, что в Беларуси советский опыт был доминирующим и по сути единственным опытом университетской жизни, а потому неизбежным образом оценивался и воспринимался позитивно – как фактор модернизации. Очевидно, что в этой ситуации горизонт возможностей реформирования университета также ограничивался советским периодом, и все новаторские идеи встречались с подозрением не только чиновниками от образования, но и академическим сообществом, бóльшую часть которого составляли те, кто либо эмигрировал в Беларусь, либо получил высшее образование в вузах других стран.[15] Министерские чиновники и академическое сообщество ориентировались на университеты российских

---

13 Массовое переселение белорусов в города пришлось на 1950–80-е годы. По данным переписей населения СССР, численность городского населения БССР составила: 1959 год – 31%, 1970 – 43%, 1979 – 55%, 1989 год – 65%. С конца 1930-х радикально изменился национальный состав населения городов БССР. Показательна в этом плане ситуация в Минске. Уже в 1939 году доля белорусов составила 51% (евреев – 29.7%, русских – 12%, украинцев – 2.78%), в 1959 – 63% (русских – 22%, евреев – 5.1%, украинцев – 3.8%); в 1970 – 65.6% (русских – 23.4%, евреев – 7.62%, украинцев – 3.6%); в 1979 – 68.4% (русских – 22.2%, евреев – 3.6%, украинцев – 3.6%); в 1989 году – 71.8% (русских – 20.2%, евреев – 2.4%, украинцев – 3.3%).

14 Медицинская академия, созданная 30 апреля 1775 году в Гродно, не имела статуса университета и действовала в Гродно до 1781 года (переведена в Вильнюс, дав основание медицинскому факультету Виленского (Вильнюсского) университета).

15 Поскольку университет является городским феноменом, ранее указанное распределение национальностей по месту проживания (белорусская деревня и еврейский город) нашло прямое отражение в национальном составе первых советских университетов. Показателен в этом плане национальный состав первых выпускников Белорусского государственного университета (БГУ), созданного в апреле 1921 года: из 60 выпускников БГУ 43 чел. (72%) – евреи; см.: Крапивин С. *БГУ: от*

столиц как на эталоны высшего университетского образования. Один из ярких примеров этого влияния приведён в исследовании Александра Ковзика и Майкла Уотса: в начале 1990-х в качестве стандартов для преподавания были взяты стандарты МГУ.[16] Доминирование русского языка и российских эталонов высшего образования определило дальнейшую судьбу проекта национального университета.

Судьба университета в Беларуси неизбежным образом сказалась на судьбе белорусской философии, точнее, на белорусской версии того, что называлось философией в СССР. О специфике советской философии написано уже немало.[17] Здесь мне хотелось бы обратить внимание лишь на один существенный для заданного контекста момент: обладая рядом релевантных модерному проекту черт (рациональность, систематичность, космополитичность), советская философия не имела двух ключевых, конститутивных для национальной версии классического модерного университета, составляющих – национальной почвы и презумпции творческой свободы индивида. В этом смысле в СССР проект модерной философии в строгом смысле не состоялся.

Однако несостоятельность модерного проекта не означает его пройденность (в незавершённом виде). Красноречивое тому свидетельство – движения национального возрождения во всех постсоветских странах. И, опять же, здесь показателен случай Беларуси, в которой, несмотря на указанные выше крайне неблагоприятные исторические обстоятельства, возрождение национального движения к концу 1980-х – началу 1990-х привело к образованию самой влиятельной политической партии «Беларускі народны фронт» (БНФ), которая и стала весомой альтернативой действующей власти. Этот пример долгого латентного вызревания национального самосознания в крайне неблагоприятных исторических условиях является, пожалуй, самым убедительным историческим аргументом в защиту тезиса о неизбежности реализации национального проекта. Поэтому, несмотря на попытки сегодняшней власти держать белорусское национальное самосознание в состоянии если не глубокой, то хотя бы средней заморозки, национальному проекту рано или поздно быть. Когда именно – вопрос вре-

---

войны до войны // [Электронный ресурс]. Точка доступа:: http://news.tut.by/society/256458.html.

16 См.: Ковзик А., Уотс М. Реформирование высшего образования в России, Беларуси и Украине // *Эковест*. 2003. Вып. 3, № 1. С. 60–77.

17 См.: Грэхем Л. Диалектический материализм в Советском Союзе: его развитие в качестве философии науки // *Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе*. М.: Политиздат, 1991; Ильенков Э.В.: *Драма советской философии*. М.: ИФ РАН, 1997; Красиков В.И. Советская философия 50–80 гг. XX века // *Credo New* [Электронный ресурс] Точка доступа: http://credonew.ru/content/view/954/62; Митрохин Л.Н. «Докладная записка 74» // *Вопросы философии*. 1997. № 8; Плотников Н. Советская философия: институт и функция // *Логос*. 2001. № 4(30). С. 106–114. И др.

мени и благоприятных констелляций. Соответственно, неизбежен ренессанс университета как ключевого актора модернизации в гумбольдтовском смысле. Опять же здесь показателен опыт постсоветских стран-соседей Беларуси: процесс национализации высшей школы рассматривался в них как катализатор реформ, индикатор национальной идентичности и гарант независимости суверенных государств. В исторической ситуации национального возрождения университет играл роль медиатора, опосредующего историческое и мифологизированное прошлое с настоящим, а также той публичной площадки, на которой происходила цивилизованная полемика и устанавливались конвенции по вопросу приоритетных национальных идей и ценностей. Поэтому во многом успех реализации национального проекта зависел и зависит от успешности становления национальных систем высшего образования. Нереализованность проекта национализации высшей школы в Беларуси не означает его пройденности, но – как и в случае с национальным проектом – маркирует его отложенность. Сам факт появления исторических возможностей для создания национального университета уже задал тот нормативный горизонт, который определяет контекст актуальных дискуссий о будущем высшего образования в Беларуси.[18]

Соответственно, национализация университета неизбежно поставит на повестку дня вопрос об обновлении социогуманитарных дисциплин и философии как главного ресурса модернизации в гумбольдтовском проекте. В этом плане негативный опыт философии в ЕГУ весьма поучителен: интеллектуальная модернизация без национальной почвы бесперспективна. Она не может состояться в отрыве от исторической памяти и/или воображения национальной интеллектуальной культуры.

Философия в либеральном университете Беларуси

Не менее очевидна специфика преломления кризиса классического модерного университета в его ньюменовской версии («либеральный университет»). Примечательно, что советская высшая школа ориентировалась преимущественно на «производство» специалистов с высшим техническим образованием.[19] Это обусловливалось не только интенсивной индустриализацией, требующей

[18] Показательна в этой связи книга Владимира Мацкевича и Павла Барковского; см.: Мацкевич В.В., Барковский П.В. *Университет: дискуссия об основаниях*. Сб. статей. Минск: Логвинов, 2012.

[19] К концу 1980-х удельный вес студентов инженерно-технического профиля в общей численности студентов СССР составлял 44%, что привело к перенасыщению рынка труда специалистами с высшим техническим образованием. Для сравнения: доля студентов аналогичного профиля в США – 12.3%, Великобритании – 14.4%, Франции – 4.6%, Японии – 20.1%; см.: Галаган А.И. Образование, наука, культура, экономика: взаимозависимость и ответственность перед обществом // *Социально-гуманитарные знания*. 2007. № 4. С. 158–160.

большого количества специалистов технического профиля, но и идеологическими соображениями: технические специальности обладали той гуманитарной стерильностью, которая позволяла строить советский идеологический миф с наименьшими издержками. В свою очередь, идеологическая инструментализация гуманитарных и социальных дисциплин (и наук) была настолько велика, что, как это ни парадоксально, пространство университетской свободы во время оттепели 1960-х появилось в среде «физиков», а не «лириков»: гуманитарии-диссиденты 60-х находили свою публику в Политехах, на физико-математических, а не филологических, исторических или философских факультетах. Более того, философский факультет (наряду с историческим) вплоть до конца 1980-х оставался в университетах СССР незыблемым бастионом советского мракобесия. Это институциональное обстоятельство нашло своё отражение в специфической для советской философии особенности, которая в случае с философским сообществом Беларуси – как наиболее «продвинутой» в реализации советской интеллектуальной традиции – нашла своё наиболее яркое выражение: философия состоялась у нас как философия естествознания, философия науки. Примечательно, что академик В.С. Стёпин – родоначальник и по-прежнему главный герой единственной на сегодняшний день успешной (в институциональном смысле) белорусской философской школы – состоялся благодаря научной «эмиграции» в точные науки[20] и педагогической «эмиграции» в Политехнический институт[21]. Однако академическая и научная философская среда Беларуси была настолько консервативна и ретроградна – и в этом

---

20 Обучаясь на отделении философии, В.С. Стёпин как вольнослушатель посещал ряд курсов физфака и затем был рекомендован в аспирантуру сразу тремя кафедрами Белгосуниверситета. Примечательно также его признание в отношении мотивации выбора философии науки: «Мое тяготение к философии науки было, вероятно, связано и с тем, что в то время социальная философия была очень сильно идеологизирована»; см.: Стёпин В.С. *Интервью к 70-летию* // [Электронный ресурс] 2004. Точка доступа: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000651/index.shtml. Дата доступа: 19.06.2012.

21 В начале 1960-х В.С. Стёпин читал «много разных курсов» на факультете радиофизики, а затем на архитектурном факультете. Примечательно в этой связи то, каким образом либеральные для того времени идеи находили свой путь через препоны идеологической цензуры: «Язык кино я читал, используя кинофильм режиссёра Ричарда Викторова “Третья ракета”. Он тогда работал на киностудии “Беларусьфильм”, и мы с ним были дружны. Позднее он перешел на “Мосфильм” и более известен по своему фильму “Москва – Кассиопея”. Но фильм “Третья ракета” был замечательный, хотя его, как часто было в те времена, раскритиковали за пацифизм. Р. Викторов подарил мне узкоплёночный вариант этого фильма, две бобины, и когда я читал лекции по языку кино, то на этом материале показывал, как строится кадр, что такое внутрикадровый монтаж, каковы выразительные возможности крупного плана, причём мне в голову не приходило, что там многие фрагменты, которые я обсуждал со студентами, не допущены цензурой»; см.: Стёпин, указ. ист.

состоит одна из существенных отличительных особенностей интеллектуальной атмосферы Беларуси с точки зрения степени её либерализации, – что двух вышеозначенных эмиграций оказалось недостаточно: чтобы состояться как учёному, преподавателю и организатору, В.С. Стёпину пришлось эмигрировать в Россию. Для философии в Беларуси это очень симптоматично и символично: интеллектуальной свободе и самореализации в Беларуси не находится места, за ними, как и за признанием, белорусским интеллектуалам приходится отправляться в другие государства. В этом смысле свободная философская мысль и, соответственно, либеральная модель университета – проект в Беларуси столь же нереализованный, сколь и настоятельный. Поэтому кризис ньюменовской модели университета в его белорусской версии состоит, прежде всего, в том, что европейская интеллектуальная культура, базирующаяся на либеральных ценностях и воспитывающая достойных, креативных, свободных граждан, по-прежнему остаётся для Беларуси *terra incognita*.[22] Но её придётся освоить, коль скоро мы, белорусы, предпочитаем европейское будущее. Роль философии как квинтэссенции интеллектуальной европейской культуры здесь трудно переоценить: *Белорусская Европа, прежде всего, должна состояться как интеллектуальное событие*. И только если мы – актуальные и потенциальные европейцы – выдержим этот экзамен на интеллектуальную зрелость, будет подготовлен тот горизонт наших возможностей и перспектив участия в процессах европейской интеграции, который однажды сделает наше европейское будущее настоящим.

От общества насилия к меритократии

Наконец, последний аргумент в защиту белорусской философии, осуждённой сегодняшним временем и неблагоприятными обстоятельствами на забвение, невостребованность и резиньяцию. Речь идёт о релевантности современным вызовам и глобальным тенденциям, задающим нормативный горизонт перспектив и возможностей дальнейшего развития развитых обществ мира. Этот нормативный горизонт важен в том плане, что завершения несостоявшегося классического модерного проекта университета (и, соответственно, философии) явно недостаточно: возрождение и актуализация кризисного модерного проекта в Беларуси не являются в полной мере релевантными современным условиям. Пренебрежение этим фактом повышает риски увязнуть в бесплодном восстановлении того, что сегодня в развитых странах поставлено под большой вопрос. Именно поэтому Беларусь нуждается в адекватном современности нормативном горизонте. В качестве

[22] В этом плане показателен случай закрытия философского отделения в ЕГУ, делавшего ставку на западноевропейскую социальную и политическую философию и лежащие в её основе либеральные ценности: в сознании потребителей образовательных услуг Беларуси за выражением *liberal arts* зияет смысловая и референтная пустота.

такого нормативного горизонта, задающего идеалы, перспективы и векторы развития, я предложил бы рассматривать постиндустриальное общество, в котором ключевую роль играют университетская корпорация и класс интеллектуалов. Чтобы стало понятно, в чём именно состоит привлекательность такой перспективы, стоит обратить внимание на наиболее существенные признаки постиндустриального общества: (1) теоретическое знание приобретает роль основного производственного ресурса; (2) высшее образование становится самым ценным социальным капиталом; (3) возникает новый авангардный социальный слой – т. н. «креативный класс», или «класс интеллектуалов»; (4) появляются новая структура постматериалистических мотиваций и меритократический принцип управления. Для ясности кратко охарактеризуем каждый из указанных признаков.

Своего рода девизом постиндустриализма является сформулированная Ф. Бэконом метафора «знание – сила», которая сегодня всё больше начинает приобретать буквальный смысл: знание и образование становятся главным производственным ресурсом. Причём, как отмечает Д. Белл, «главным ... стало доминирование теоретического знания, превалирование теории над эмпиризмом и кодификация знаний в абстрактные своды символов, которые ... могут быть использованы для изучения самых разных сфер опыта»[23]. Ту же мысль, но уже в отношении производства и экономики выразил П. Дракер:

> «Наука непосредственно применяется для получения нового знания, тогда как прежде она использовалась для совершенствования орудий производства и развития новых форм его организации».[24]

В свою очередь Л. Туроу на этом основании определяет формулу успеха ведущих развитых стран мира:

> «Эволюция экспериментальной науки в направлении науки систематической, а затем – теоретической обусловила последовательное становление лидерства Великобритании, Германии и Соединённых Штатов в экономическом и политическом отношении».[25]

Это превращение науки и знания в производственный ресурс как раз и явилось основанием для появления феномена т. н. наукоёмкой экономики и утвердившегося глобального тренда инновационной политики. Например, в США за тридцать с небольшим лет (с начала 1930-х до середины 1960-х) численность персонала научно-исследовательских учреждений возросла более чем в десять

---

23 Белл Д. *Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования*. М., 1999. С. 25.

24 Drucker P.F. *Post-Capitalist Society*. N.-Y., 1993. P. 19–21.

25 Thurow L. *Creating Wealth. The New Rules for Individuals, Companies, and Countries in a Knowledge-Based Economy*. London, 1999. P. 19–20.

раз,[26] а затраты на науку и образование уже к 1972 достигли 14.8% от валового национального продукта[27].

Для доказательства правомерности тезиса о превращении образования в самый ценный социальный капитал теоретики постиндустриализма приводят впечатляющую статистику. Если в 1940 году лишь около 15% выпускников школ США в возрасте от 18 до 21 года становились студентами вузов, то к середине 1970-х их было почти 50%, а в 1993-м – 62%.[28] При этом социологи отмечают весьма симптоматичную взаимосвязь между доходами и полученным образованием. Так, в США с 1968 по 1977 годы реальный доход занятых в производстве вырос в среднем на 20% (у лиц с незаконченным средним образованием – на 20%, у выпускников колледжей – на 21%). Однако в следующее десятилетие, когда аналогичный показатель увеличился на 17%, доход работников со средним образованием упал на 4%, а выпускников колледжей – повысился на 48%.[29] В результате высшее образование стало ключевым фактором распределения богатств и социальных статусов в обществе. Если в 1900 году более половины высших должностных лиц крупных компаний США были выходцами из весьма состоятельных семей, то к 1950 их доля сократилась до трети, а в 1976-м она составила всего 5.5%.[30] К концу 1990-х 80% американских миллионеров не приумножали доставшиеся по наследству активы, а сами зарабатывали своё состояние.[31] Однако начиная с 1970-х произошли существенные качественные изменения в социальном статусе самого образования. Если в середине 1970-х американцы, имеющие лишь среднее образование, фактически утратили возможность повышать своё благосостояние, то через полтора десятка лет с аналогичной проблемой столкнулись выпускники колледжей и университетов. Как некогда выпускники средних школ были обычной, массовой рабочей силой, так уже в 1990-е владельцы дипломов высшего образования сами оказались «средними работниками» по отношению к тем, кто имеет учёные степени, звания и/или получил хорошую послевузовскую подготовку. Показательно, что в период с начала 1980-х до середины 1990-х работники со степенью бакалавра увеличили свои доходы на 30%, а обладатели докторской степени – почти вдвое.[32] По

---

26 Белл, указ. соч., с. 25.

27 Rubin M.R., Huber M.T. *The Knowledge Industry in the United States, 1960–1980*. Princeton, N. J., 1986. P. 19.

28 Mandel M.J. The High-Risk Society. Peril and Promise in the New Economy. N.-Y., 1996. P. 43.

29 Winslow C.D., Bramer W.L. *Future Work. Putting Knowledge to Work in the Knowledge Economy*. N.-Y., 1994. P. 230.

30 Herrnstein R.J., Murray C. *The Bell Curve. Intelligence and Class Structure in American Life*. N.-Y., 1996. P. 58.

31 Dent H.S., Jr. *The Roaring 2000s*. N.-Y., 1998. P. 280.

32 Judy R.W., D'Amico C. *Workforce 2000. Work and Workers in the 21st Century*. Indianapolis (In.), 1997, P. 63.

состоянию на конец 1990-х, более 95% менеджеров имели высшее образование, а две трети – учёные степени.[33]

По мере того как информационные технологии открывают перед людьми всё более широкие возможности для создания собственного бизнеса без значительных начальных капиталовложений, происходит активизация перераспределения национального богатства в сторону людей, имеющих полный цикл высшего образования (включая докторский уровень). В развитых странах университет и высшее образование выступают ключевыми факторами капитализации богатств и социальных статусов. Более того, отличительной особенностью двух последних десятилетий становится качественно новый уровень воздействия университета на развитое общество: форма самоорганизации и характер самоуправления жизни университетских и исследовательских сообществ являются примером для подражания в среде самых продвинутых бизнес-корпораций, делающих ставку на наукоёмкие производства. Это позволяет говорить об утверждении нового этоса креативного субъекта, имеющего постматериалистическую мотивацию и солидаризующегося с такими же, близкими по мотивациям и притязаниям, субъектами, образуя новую социальную группу – т. н. «креативный класс», или «класс интеллектуалов». Вот как определяет этот феномен один из видных русскоязычных теоретиков постиндустриализма и наш соотечественник В. Иноземцев:

> «Оказалось, что люди, не участвующие по тем или иным причинам в наукоёмком производстве, не могут рассчитывать не только на повышение, но даже на сохранение ранее достигнутого ими уровня благосостояния».

Таким образом, менталитет, свойственный прежде научным и университетским сообществам, распространяется всё шире и шире. Более того, складываются определённые социально-этические позиции. Несмотря на то что с каждым годом «класс интеллектуалов» перераспределяет в свою пользу всё большую часть общественного достояния, его представители в своей деятельности движимы не только и не столько мотивами наживы, сколько стремлением к собственному саморазвитию и самосовершенствованию, к достижению уникальных и невоспроизводимых результатов, что делает новую социальную группу самовоспроизводящейся замкнутой общностью. «Работники интеллектуального труда не ощущают себя эксплуатируемыми как класс», и вследствие этого, «даже меняя свою работу, <они> не меняют своих экономических и социальных позиций, близких к тем, что традиционно определялись научной этикой».[34]

Утверждение новой – постматериалистической – структуры мотиваций и нового этоса жизни является не только ключевым

---

33 Dent, op. cit., p. 280.

34 Иноземцев В. Наука, личность и общество в постиндустриальной действительности // *Российский химический журнал*. 1999. № 6.

симптомом, но и необходимым условием процесса становления постиндустриального общества, характеризующегося новым типом социального взаимодействия и базирующегося на новых ценностях:

> «…по мере повышения материального благосостояния ... потребность в получении всё большего количества материальных благ утрачивает свою остроту, а на первый план всё чаще выходят такие проблемы, как необходимость сочетать безопасность и свободу, справедливость и ответственность»[35].

При этом в развитых странах мира доминирующей мотивацией всё больше становится не столько приумножение личного материального богатства и даже не перспектива быстрого профессионального роста (как это было в 1980-е), сколько принципиально иное понимание качества жизни: любимое дело и досуг, способствующие самореализации и самосовершенствованию личности.[36] Это обстоятельство неизбежным образом сказывается на организации трудовых коллективов и управлении ими; их ядро составляют постматериалистически мотивированные в своей деятельности личности. Очевидно, что традиционные методы управления, основанные на экономических стимулах, контроле и дисциплине, оказываются здесь неэффективными. Гораздо более действенными становятся мотивации, отвечающие «базовому инстинкту» постматериалистической личности, а именно потребности в творческой самореализации через взаимодействие с такими же как креативными субъектами. Как справедливо отмечает А. Турен, для креативной личности «не существует опыта, который был бы важнее того взаимоотношения между индивидами, при котором и тот, и другой реализуют себя в качестве субъектов»[37]. Соответственно, отдача от таких трудовых коллективов тем выше, чем выше степень самореализации креативных субъектов. В свою очередь, их самореализация напрямую зависит от той атмосферы, которая способствует внутренней мобилизации сообщества креативных личностей, занятых любимым делом. Эту специфическую мотивирующую атмосферу, возникающую на основе взаимоотношений креативных личностей, Д. Белл обозначает метафорой «игры между людьми» (*game between persons*).[38] Данная метафора недвусмысленно указывает на процесс перехода от труда к творчеству, когда труд понимается как деятельность, порождённая стремлением человека к максимальному развитию собственной личности, и воплощает в себе новую степень свободы индивида. Очевидно, что

35 Hicks J. *Wealth and Welfare*. Oxford, 1981. P. 138–139.
36 Chaffield C.A. *The Trust Factor. The Art of Doing Business in the Twenty-first Century*. Santa Fe (Ca.), 1997. P. 54–55; Riftin J. *The End of Work*. N.-Y., 1995, p. 233.
37 Touraine A. *Critique de la modernité*. Paris, 1992. P. 354. [Цит. по: Иноземцев, указ. статья.]
38 Bell D. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. N.-Y., 1976. P. 147–148.

творческая личность гораздо более сложная, самодостаточная и трудно управляемая, нежели личность трудящегося, подчиняющегося простым дисциплинарным практикам и руководствующегося экономическими стимулами. Однако, как показывает опыт самых успешных проектов современности (в самых разных сферах – от образования до производства *soft*), трудовой коллектив, основывающийся на традиционных экономических мотивациях и дисциплинарных методах управления, неизменно проигрывает. И это является одним из самых серьёзных вызовов для современных управленцев: исповедовать привычные дисциплинарно-экономические методы управления и проиграть или пойти на временные, моральные и проч. издержки, связанные с ломкой себя и традиций, рискнуть и выиграть? Современные тенденции в теории и практике менеджмента показывают, что последних становится всё больше. Симптоматичен в этом плане новый тренд в менеджменте и маркетинге – т. н. «креативный менеджмент», основывающийся на открытиях, инновациях, неожиданных и парадоксальных «прорывах» в теории и на практике и, соответственно, делающий ставку на креативных личностей и современное качество жизни потребителя.[39] Это даёт основание многим теоретикам постиндустриализма вести речь о появлении нового – меритократического – типа организации и управления сообществами креативных личностей.[40]

Скептики и реалисты здесь могут задать два вполне резонных вопроса. *Первый*: какое отношение всё вышесказанное имеет к Беларуси, которая, увы, не принадлежит к развитым странам мира? *Второй:* какова роль философов в этом процессе, коль речь идёт о технических науках, технологиях, «специалистах и техниках», менеджерах и экономистах?

Действительно, Беларусь трудно причислить к постиндустриальным странам. Уровень наукоёмкости ВВП Беларуси (0.8%, по состоянию на 2011 год) по-прежнему остаётся ниже критического[41].

[39] Эта тенденция характерна уже и для стран нашего региона. Например, в Российской Федерации «креативный менеджмент» является одной из обязательных дисциплин ряда вузов, а тренинги по креативному менеджменту – одной из самых востребованных и высокооплачиваемых консалтинговых услуг. В этой связи см.: *Креативное мышление в бизнесе*. М.: Альпина Бизнес Букс, 2006; Дантон Э. *Инновации: как определять тенденции и извлекать выгоду*. М., 2006; Журавлёв В.А. Креативное мышление, креативный менеджмент и инновационное развитие общества (Ч. 2) // *Креативная экономика*. 2008. № 5. С. 51–55.

[40] Термин «меритократия» (от англ. *merit* – достоинство, заслуга) введён в оборот публикацией повести *Возвышение меритократии* известного британского футуролога и фантаста М. Янга. Сегодня это слово употребляется в расширительном смысле и вбирает в себя базовые характеристики образовательной, научной, предпринимательской и политической элит постиндустриального общества.

[41] Согласно стандартам Европейского Союза, 2%; см.: *Экономическая газета* [Электронный ресурс] Точка доступа: http://www.neg.by/publication/2011_01_28_14163.html?print=1.

Государственные затраты на науку, по самым оптимистическим официальным данным, в 2011 году составили лишь 0.29% ВВП (или 0.67% ВВП по показателю «внутренние затраты на научные исследования и разработки»).[42] Система высшего образования архаична, слабо связана с рынком труда и в настоящий момент переживает серьёзные трудности с подготовкой кадров третьего и четвёртого уровней образования (аспирантура и докторантура). По свидетельству председателя президиума НАН Беларуси А.М. Русецкого, на протяжении многих лет невозможно организовать конкурсный отбор в аспирантуру в силу совпадения количества выделенных мест с количеством поданных заявлений, а по словам главного научного секретаря НАН С.А. Чижика соотношение кандидатов и докторов наук в последние два года почти в три раза ниже (на 1 доктора 4 кандидата), чем в «лихие 90-е» (на 1 доктора приходилось 9–10 кандидатов).[43] Даже по официальным данным, общая численность аспирантов научных организаций и учреждений образования снизилось с 5 042 в 2005 до 4 725 в 2010 году.[44] Гораздо хуже ситуация в институте докторантуры: за истекшие 6 лет численность защитившихся докторантов сократилась со 116 в 2005 до 45 в 2010 году. Год 2011-й не стал исключением – он обеспечил белорусской науке 520 кандидатов и 47 докторов наук.[45] Вследствие исчерпания ресурсной базы и сокращения доли наиболее продуктивных научных кадров высшей квалификации[46] стабилизация их общей численности на пороговом уровне воспроизводимости достигается за счет учёных в возрасте 60 лет и старше, что интенсифицирует процесс старения научных кадров в целом. Так, в НАН Республики Беларусь средний возраст академиков составляет 73.5 года, членов-корреспондентов – 68.5 года; в Белгосуниверситете лица пенсионного возраста среди докторов наук составляют 59%, среди кандидатов наук – 39%.[47] В целом, по данным Министерства образования за 2011 год, треть кандидатов наук и почти половина докторов наук – это лица пенсионного возраста.[48] В академических

42 См.: http://www.news.date.bs/economics_269965.html.

43 *Атэстацыя*. Электронный научно-теоретический и информационно-методический журнал. 2011. Вып. № 3 // [Электронный ресурс] Точка доступа: http://journal.vak.org.by/index.php?go=Pages&in=view&id=1355.

44 *Наука и инновационная деятельность в Республике Беларусь*. Стат. сб. Национального статистического комитета Республики Беларусь. Минск, 2011. С. 49.

45 Сенькович Ю. Отбор суров, но он отбор // *Минский курьер* [Электронный ресурс] Точка доступа: http://mk.by/2012/01/25/53584/

46 В период с 2006 по 2010 доля докторов наук в возрасте до 50 лет сократилась на 1.8 процентного пункта (с 39.6 до 37.8%), а доля кандидатов наук в возрасте от 40 до 49 лет – на 33.0%; см.: Артюхин М.И. Элитные группы в науке: проблемы идентификации и типологии // *Наука и инновации*. 2011. № 1. С. 50–53.

47 *Атэстацыя*, указ. источник.

48 Листопадов В. Почему молодёжь не идёт в науку // *Заўтра твоёй краіны* [Электронный ресурс] Точка доступа: http://zautra.by/art.php?sn_nid=8853&sn_cat=19.

и научных сообществах доминируют командно-административные методы управления. Ставшие уже ритуальными требования к ужесточению дисциплины способствуют нарастанию инерции всей системы управления. Непрозрачная и вялая ротация управленческих кадров породила клановость бессменных возрастных управленцев и явилась причиной острого дефицита резерва управленческих кадров из группы работников перспективного возраста (40–45 лет). Пренебрежение принципами автономии и самоуправления в научных и академических сообществах создаёт разлагающую трудовой научный этос атмосферу конформизма, приспособленчества и безынициативности. В свою очередь, деградация научных сообществ усиливает позиции администраторов, мобилизующих безынициативных учёных дисциплинарными методами.

В результате профессиональные качества и достоинства креативных личностей Беларуси становятся не предметом гордости нации (как это происходит в развитых обществах), но неразрешимой проблемой для самих этих личностей. Все эти обстоятельства не позволяют обольщаться актуальным состоянием дел в Беларуси и дают все основания называть попытку сравнения с постиндустриальным обществом неким плодом воображения. Но именно поэтому мне видится, что у Беларуси есть шансы на улучшение своего состояния в будущем. Социальное воображаемое – это как раз то, чего лишено белорусское общество. Отсутствие надежды на будущее и понимания того, как хотелось бы и как должно быть, приводит к убийственному скепсису, декадансу и резиньяции – эти симптомы видны сегодня повсюду.

Мне очень хотелось бы быть правильно понятым – наше постсоветское разочарование в «светлом будущем» не может отменить изначально свойственную человеку обнадёживающую и вдохновляющую надежду на будущее с его новыми ценностями, нормами и идеалами. Невыносимость господствующего в Беларуси «мягкого» авторитарного политического режима проявляется, прежде всего, в ценностной пустоте и вопиющей бессмысленности насилия (над достойными гражданами, инвалидами, «бомжами», близкими в семье, братьями нашими меньшими).[49] Коллективная резиньяция большинства, легитимирующего это насилие безучастным молчанием, в первую очередь связана с отсутствием горизонта воображаемых ценностей, норм и идеалов, позволяющих дать ответ на ежедневно возникающий вопрос в отношении всех участников коллективного насилия по ту и эту сторону баррикад: «Зачем и ради чего это насилие?». На мой взгляд, горький опыт белорусского общества ярчайшим образом демонстрирует то, что происходит с людьми, когда они оказываются лишены горизонта воображаемого будущего.

Напротив, как это ни парадоксально, официальный дискурс белорусской инновационной политики опирается как раз на постин-

---

[49] См.: *«Птичку жалко», или О простоте, которая хуже воровства* // [Электронный ресурс] Точка доступа: http://news.tut.by/otklik/295726.html. Дата доступа: 22.06.12.

дустриальный горизонт воображаемого будущего. С принятием в 2006 году Концепции национальной инновационной системы[50] и Государственной программы инновационного развития (ГПИР) Республики Беларусь[51], на повестку дня поставлен вопрос об интеграции высшего образования в национальную инновационную систему («Аналитический обзор № 13»: 2006). В мае 2011 года принята Государственная программа инновационного развития (ГПИР) Республики Беларусь на 2011–2015 годы. Все вышеозначенные программные намерения и пока очень скромные, но настойчивые попытки перевести их в практическую плоскость свидетельствуют о том, что идея построения инновативной (наукоёмкой) экономики является приоритетной для стратегического планирования развития Беларуси представителями нынешних правящих элит. И это вселяет надежду на возможность достижения общенационального согласия: все мы, граждане Беларуси – по ту и по эту сторону баррикад, – хотим жить в экономически развитой Беларуси не только по региональным, но и глобальным меркам самых развитых постиндустриальных обществ мира. Я надеюсь быть правильно понятым: речь в данном случае идёт не о приспособлении к дискурсу власти, но о том социальном воображаемом, которое является пространством борьбы индивидуумов и групп в попытках включить глобальное измерение в свой собственный опыт «современного».[52] Так, на мой взгляд, выхолащивание ценностной и гуманитарной составляющей постиндустриализма в официальном дискурсе белорусской инновационной политики опасно и бесперспективно.

Тем самым мы подошли к ответу на второй вопрос скептика: какова роль философов в этом процессе, коль речь идёт о прикладной науке, менеджерах и экономистах?

Резонность и уместность этого вопроса неоспоримы. В современном официальном дискурсе Беларуси об инновационной политике доминирует ставка на технократию и, соответственно, т. н. «класс технократов».[53] Казалось бы, в нашу технократическую эпоху это вполне оправданная позиция. Однако у неё (особенно в той форме, которая транслируется официальными белорусскими представителями и идеологами инновационной политики) есть один существенный изъян: в ней не учитывается качество человеческого

---

50 *Концепция национальной инновационной системы.* Одобрена на заседании комиссии по вопросам ГНТП при Совете министров Республики Беларусь (протокол № 05/47пр от 08.06.2006). Минск, 2006.

51 ГПИР Республики Беларусь на 2007–2010 гг. утверждена Указом Президента Республики Беларусь от 26 марта 2007 года, № 136; ГПИР Республики Беларусь на 2011–2015 гг. утверждена Указом Президента Республики Беларусь от 9 ноября 2010 года, № 575.

52 См.: Appadurai A. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis; London: Univ. of Minnesota Press, 1996.

53 Шуман А. Технократы в Беларуси. Насколько перспективна белорусская инновационная политика // *Наше мнение* [Электронный ресурс] Точка доступа: http://nmnby.eu/news/analytics/4853.html. Дата доступа: 20.06.2012.

капитала, который в развитых постиндустриальных обществах занимает центральное место и напрямую связан с фигурой креативной постматериалистически мотивированной личности.[54] Мне представляется, что львиная доля проблем современного белорусского общества обусловлена дефицитом условий, благоприятствующих раскрепощению, самореализации и признанию творческой личности как ключевого актора, конституирующего постматериалистическую структуру мотиваций. Наличие высокого уровня материального благосостояния является необходимым, но далеко не достаточным условием появления новой структуры мотиваций: без институтов, производящих субъектов с постматериалистической мотивацией и культивирующих ценность креативных личностей, мы получим всё то же общество бессмысленного насилия, лишённое ответа на вопрос: «Для чего всё это (деньги, досуг, ресурсы)?». То, что потребность в самореализации у белорусов есть, свидетельствует закрепившаяся за Беларусью слава страны-донора креативных личностей, рождающихся и иногда получающих образование на родине, но неизменно уезжающих в поисках самореализации и признания в другие страны. Едва ли банальное повышение материального благосостояния способно решить эту проблему. Поэтому если мы действительно хотим превратиться из страны мигрантов в страну достойных граждан, готовых инвестировать свой творческий потенциал в развитие общества, нам неизбежно придётся жить по меритократическим принципам. В утверждении таких меритократических принципов, меритократического этоса и формы жизни роль гуманитарных дисциплин (*liberal arts*), и философии в особенности,

[54] Во многом такое понимание технократии производно от того советского прошлого, которое некритическим образом воспроизводится в Беларуси. Между тем история дала нам очевидные основания для критического переосмысления технологизации (соотв., технократизации) общества по советскому образцу: несмотря на четырёхкратное количественное превосходство выпускников технических специальностей в СССР по сравнению с ведущими странами мира (США, Японией, Германией и др.), ни в СССР, ни в постсоветских странах не удалось достичь такого уровня наукоёмкости экономики и развития технологий, как в развитых странах мира, сделавших ставку не только на развитие естественнонаучных, технических и прикладных знаний, но и на формирование свободной, ответственной и креативной личности как главного социального и производственного ресурса постиндустриального общества. Примечательно, что, несмотря на финансовый и экономический кризис 2008–2009 гг., гуманитарное и социально-политическое знание (и образование) не утратило своей ценности и значимости. Показателен в этом плане Всемирный доклад по социальным наукам за 2010 год под симптоматичным названием «Разрывы в знаниях», подготовленный Международным советом по социальным наукам (ISSC) по просьбе ЮНЕСКО, в котором констатируется, что сегодня в мире более чем когда-либо ощущается нужда в социальных науках. Один из ключевых выводов доклада гласит: ввиду различий в способности государств наладить научную работу, социальные науки не в состоянии найти должный ответ на актуальные проблемы современности, причём эти науки наименее развиты именно там, где в них есть самая острая нужда.

трудно переоценить. При всей своей девиантности философия, как никакой другой образовательный и интеллектуальный опыт, преображает человека в целом, способствуя раскрепощению потенциала творческой личности, пробуждению интеллектуального воображения, обретению универсальной оптики и формированию креативного, нестандартно мыслящего индивида. Тем самым философия делает весомый вклад в самый важный для постиндустриального общества процесс капитализации гуманитарных и социальных компетенций, в результате которой конструируется главный ресурс постиндустриального общества – постматериалистически мотивированная творческая личность.

***

Таким образом, на мой взгляд, у философии есть как минимум три аргумента в защиту перед судом времени и актуальной конъюнктуры своего права на дальнейшее институциональное существование в Беларуси: (1) она является важным ресурсом конструирования национальной идентичности (через позиционирование среди социогуманитарных дисциплин национального университета), (2) она является важным ресурсом конструирования «достойного гражданина» (через позиционирование в *liberal arts* либеральной модели университета, создание «общих мест» философа как критически мыслящего интеллектуала в публичном пространстве) и (3) она является ключевым ресурсом конструирования постматериалистически мотивированной творческой личности, необходимой для успешной реализации инновационной политики и построения постиндустриального общества. Преимущество встраивания в логику постиндустриализма состоит в том, что креативный потенциал философии может приобрести то прагматическое измерение, которое задаёт тон современности и определяет актуальную повестку дня.

Разумеется, это не означает, что философия не вправе выполнять свою принципиально неконвертируемую в современные потребности функцию – быть радикальной и потому всегда несвоевременной альтернативой современному (конъюнктурному) мировоззрению, образу жизни и проч. Напротив, эта её конститутивная характеристика, быть может, впервые обретёт подобающую легитимацию: в условиях знаковой для современности ситуации социальной неопределённости наличие радикальных альтернатив станет одним из ключевых социальных адаптационных ресурсов. Однако горький административный опыт в ЕГУ преподнёс лично мне один урок, которым я хотел бы поделиться со всеми, кто имеет отношение к институциональной философии: путь псевдоаристократизации и интеллектуального снобизма тупиковый, и прежде всего – для самой философии. Умение философии (в лице её представителей) адаптироваться к современной конъюнктуре – это не смертный грех, не спасение, но уникальная историческая возможность продемонстрировать свою жизнеспособность и полезность индивиду, университету, нации и обществу.

О ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ И РЕАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Валерий Губин[1]

Abstract

The key problem of the article is a mismatch of «theoretical» and «real» levels of contemporary post-Soviet philosophy. The author specifies a number of «national» features of philosophy in Russia, the world outlook preconditions of which are: inclination of «Russian people» to mythologization of their own daily life, inversion of functions of the public and the private, underdevelopment of individualism. Among the «troubles» of contemporary Russian philosophy the author also names its elitist academic status, and also «contamination» of a personality by fettering totalitarian complex of fault and by ideologized discourse. The overcoming of these tendencies in the name of an original rational individual who has the right to despair and loneliness, and, as a consequence, emancipation is, according to the author, the main task of contemporary philosophy.

Keywords: philosophy in Russia, demystification of ideology, dehumanization of philosophy, mythological outlook, the public and the private, individualism, freedom, Nietzsche, Kierkegaard.

Философия в нынешней России находится на подъёме. Об этом свидетельствует большое количество докторских и кандидатских диссертаций по философии, защищённых за последние годы депутатами Государственной думы и Федерального собрания, губернаторами, высшими правительственными чиновниками. Вполне возможно, что скоро мы будем жить в государстве, которое управляется философами. И тем самым осуществится мечта Платона.

Вообще, в России всегда было хорошо с теоретической философией, по крайней мере с начала XIX века. За исключением разве что периода, который начался с «философского парохода» и окончился «оттепелью». Но и тогда философия в нашей стране продолжала своё полуподпольное существование: мыслили и писали Павел Флоренский, Алексей Лосев и многие другие, как известные, так и незаслуженно забытые ныне философы. Говорят, что в России никогда не было великих мыслителей. Но для нас Василий Розанов или Николай Бердяев не менее великие, чем для французов Анри Бергсон или Жан-Поль Сартр.

[1] Валерий Дмитриевич Губин – доктор философских наук, профессор, декан философского факультета Российского гуманитарного университета (г. Москва, Российская Федерация).

Что же касается реальной философии, философии повседневной жизни, то с этим как раз всегда было плохо. Человек, чтобы оставаться человеком, должен философствовать: искать смысл жизни, стремиться к добру и избегать зла, не просто жить, но вести свою жизнь. А у нас, как, впрочем, и в любой другой стране, всегда был дефицит думающих. Но в России это ещё усугублялось отсутствием хороших дорог.[2]

Мало что изменилось с того времени, когда Н. Бердяев писал: есть соответствие между необъятностью, безграничностью, бесконечностью русской земли и русской души, между географией физической и географией душевной. В душе русского народа есть такая же необъятность, безгранность, устремлённость в бесконечность, как и у русской равнины. Поэтому русскому народу трудно было овладеть этими огромными пространствами и их оформить. У русского народа была огромная сила стихии и сравнительная слабость формы. Русский народ не был народом культуры по преимуществу, как народы Западной Европы, он был более народом откровений и вдохновений, он не знал меры и легко впадал в крайности. У народов Западной Европы всё гораздо более детерминировано и оформлено, всё разделено на категории и конечно. Не так у русского народа как менее детерминированного, как более обращённого к бесконечности и не желающего знать распределения по категориям, не желающего мыслить строго и последовательно.

В России определяющим элементом мировоззрения всегда была и остаётся *не философия, а мифология, и не столько мифология сознания, сколько мифология самой жизни*. И главным мифом, наиболее адекватно описывающим русскую историю, является *миф о вечном возвращении*. Всё повторяется, потому что ни из каких исторических уроков не делается выводов, потому что никогда не продумываются до конца причины и следствия социальных потрясений. Давно уже нет, писал Н. Бердяев в 1918 году, самодержавия, жандармов, старых судов, но чудовищные образы гоголевской России не исчезли. В революции раскрылась вся та же старая, вечно-гоголевская Россия, нечеловеческая, полузвериная Россия харь и морд.[3]

И главное – все готовы к этому повторению, все примиряются с ним. Сейчас интеллигенция снова собирается на кухне и костерит власть. Снова появились самоцензура и подозрения в том, что телефоны прослушиваются. И это русскому человеку как-то привычнее и роднее, чем опостылевшая свобода, при которой чувствуешь себя одиноким волком в степи.

Есть много других мифов, мешающих становлению философского сознания: миф о богоизбранности русского народа, о зага-

---

2 По этому поводу есть анекдот. С дураками можно справиться: нагоним экскаваторов, грейдеров, бетономешалок, асфальтоукладчиков! А вот что с дорогами делать?

3 См.: Бердяев Н.А. Духи русской революции // *Вехи. Из глубины*. М., 1991. С. 256.

дочной славянской душе, о благодати, которая выше закона, и т. д. Очень действенным мифом является миф о «мире»: навалимся всем миром, на миру и смерть красна и т. д. Нет в русской ментальности ярко выраженного личностного начала, следовательно, нет и не будет адекватного восприятия философии. Вместо декартовского «один на один с миром», «здесь и сейчас» существует, как говорил в своих лекциях М.К. Мамардашвили, исконно российское «вместе», «завтра» и «может быть».

Ещё одна причина дефицита личностного начала – в России никогда не происходили революции снизу, только бунты и массовые беспорядки. Свобода в той или иной мере дарилась народу властью. Но свободу, как известно, нельзя подарить, её надо выстрадать, завоевать; это всегда глубоко личное дело.

Ныне это ещё усугубляется реальной опасностью, которую несёт с собой массовая культура: читатель вытесняется зрителем, думающий человек – человеком делающим. В шестидесятые годы была очень популярна фраза Никиты Хрущёва: «Думать – это не работа!» Да и не надо думать, когда существует огромное количество техник и технологий, овладев которыми можно вполне сносно и даже успешно существовать.

Философия и философы стали страшно далеки от народа. И дело не в том, что нет декабристов, которые могли бы разбудить, а в том, что будить некого. Философы заняты своими делами: издают книги, в которых обсуждаются важнейшие проблемы структурной антропологии или социальной феноменологии, собираются на симпозиумы и конгрессы, соревнуются в выбивании грантов, особенно для поездки за рубеж. Трудно представить себе сегодня русского Фихте, который своими речами к русской нации всколыхнул бы всю Россию. Или Владимира Соловьёва, на лекции которого о богочеловечестве стекались представители всех сословий тогдашнего Петербурга. Да и сама философия в вузах и гимназиях постепенно сокращается, съеживается, как шагреневая кожа: уменьшается количество часов в технических вузах, совершенно вытеснена философия из аспирантуры и заменена неким кадавром, который называется «Философия и история науки». Рано или поздно, но это не замедлит сказаться на общем понижении культурного уровня общества.

Владимир Соловьёв писал о реформе *девятнадцатого* века, предвосхищая реформу века *двадцать первого*:

> «В 1849 году, как известно, древние языки были изгнаны из наших гимназий и философия из наших университетов. Результаты этого двойного изгнания не замедлили обнаружиться и в жизни, и в науке. Трудно отвергать, что понижение образовательного уровня гимназий и университетов послужило весьма благоприятствующим условием для развития того поверхностного радикализма, который овладел значительной частью нашего общества с начала 60-х годов... С изгнанием классицизма и философии из нашей общеобразовательной школы

русская наука стала обогащаться массою случайных произведений без цели и плана в общем, без логической связи в частностях...»[4].

Понятно, что люди всё ещё напуганы *Кратким курсом*, диаматом и истматом и готовы вообще избавиться от философии, чтобы этот кошмар не повторился. Но при этом не просчитываются последствия таких «революционных» шагов. Меньше философии, больше мифологии, больше всевозможных мистификаций и оболванивания. Философия, считал Ж. Делёз, делает людей свободными, ибо разоблачает всяческие мистификации, какими бы ни были их источники и цели, разоблачает в этих мистификациях смесь низости и глупости, которая способствует поразительному сообществу жертв и палачей.

> «Кто, как не философ, заинтересован во всём этом? Философия как критика говорит нам о наипозитивнейшем в ней самой – об осуществлении демистификации. И пусть не торопятся заявлять о провале философии в этом деле. Сколь бы большими ни были глупость и низость, они были бы ещё большими, если бы не существовало малой толики философии, в любую эпоху мешавшей им заходить так далеко, как бы им хотелось...»[5]

Философы сумели сказать людям о том, чт*о* скрывают их нечистая совесть и злопамятство. Устоявшимся ценностям и власть предержащим они сумели противопоставить образ свободного человека, который только один и может теперь, когда почти всё на свете определяется самыми грубыми и злыми силами – эгоизмом приобретателей и военной тиранией, быть стражей и рыцарем человечности, этого неприкосновенного святого сокровища, постепенно накопленного многочисленными поколениями. Только он и может водрузить *«образ человека*, в то время когда все чувствуют в себе лишь себялюбивые вожделения и собачью трусость и, следовательно, отпали от этого образа, возвратясь назад в животную или даже мертвомеханическую стихию»[6].

Можно сказать, что происходит дегуманизация философии, в том же смысле, в котором Х. Ортега-и-Гассет говорил о дегуманизации искусства. Ортега писал, что радоваться или сострадать человеческим судьбам, о которых повествует нам произведение искусства, есть нечто отличное от подлинно художественного наслаждения. Если мы переживаем судьбу Тристана и Изольды и приспосабливаем своё художественное восприятие именно к этому, то мы не видим художественное произведение как таковое. Горе Тристана может волновать нас в той мере, в какой мы принимаем его за реальность.

---

4 Цит. по: Сербиненко В.В. *Владимир Соловьёв: Запад, Восток и Россия*. М., 1994. С. 25.

5 Делёз Ж. *Ницше и философия*. М., 2003. С. 220–221.

6 Ницше Ф. Несвоевременные размышления // Ницше Ф. *Сочинения в трёх томах*. Т. 2. М., 1994. С. 33.

«Но всё дело в том, что художественное творение является таковым лишь в той степени, в какой оно нереально. Только при одном условии мы можем наслаждаться Тициановым портретом Карла V, изображённого верхом на лошади: мы не должны смотреть на Карла V как на действительную живую личность – вместо этого мы должны видеть только портрет, ирреальный образ, вымысел»[7].

Философия, согласно этой логике, не должна радоваться или сострадать человеческим судьбам, это не её дело; её дело – чистая игра, которая одна только и даёт нам интеллектуальное наслаждение. И она действительно даёт такое наслаждение философам и ещё нескольким десяткам, а иногда даже сотням людей, которые в состоянии понять текст, написанный в феноменологическом или постмодернистском ключе.

И всё-таки философия, которая остаётся только теоретической философией, – удел избранных, некое элитарное занятие, не имеющее сколько-нибудь серьёзного отношения к жизни общества, к нуждам, заботам и страданиям людей. Сколько корреспондентов было у Розанова – возьмите любую его книгу, он почти везде приводит письма читателей: люди просят у него совета, одобряют или осуждают его мысли. Кому нынче придёт в голову писать, например, современным философским академикам, да и о чём им писать?

Философия становится ручной, вместо того чтобы быть занозой, оводом. И о каждом серьёзном и глубоком философе власть может нынче сказать так же пренебрежительно, как Сталин о Пастернаке: «Не трогайте этого юродивого!»

Можно обозначить хотя бы несколько важнейших задач, которые должна выполнять философия в России.

1. Философия необходима народу в той мере, в какой она открывает человеку убежище, пещеру внутренней жизни, лабиринт сердца (Ф. Ницше). И в этом смысле она является единственной освобождающей человека силой. Она воспитывает одиночество, независимость, привычку жить внутренней жизнью.

Российский народ никогда не любил власть и боялся её. Жандарм или милиционер, офицер или чиновник – это всегда чуждая сила, стоящая над ним, с которой лучше не связываться и от которой лучше держаться подальше. Никогда и не было никакого умилительного единства государства и народа, партии и народа. Со времён Петра I появилось жёсткое разделение: народ и власть. Власть была западной по духу, а народ как бы вырастал из окружающей местности. Между этими двумя мирами не существовало никакого понимания, никакой связи, никакого прощения. Никогда всенародной любовью не пользовались ни цари, ни диктаторы, ни президенты: Петр был в глазах большинства антихрист, Сталин – усатый таракан, Брежнев – «бровеносец в потёмках»

7 Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства // Ортега-и-Гассет Х. *Эстетика. Философия культуры*. М., 1991. С. 224–225.

и т. д. О «любви» народа к власти, в том числе и советской, свидетельствует огромное количество злых и беспощадных анекдотов. Всенародные восхваления, подарки, оплакивания в случае смерти – всё это имело место, хотя, как правило, это были просто хорошо организованные акции.

Однако российский человек всегда был гиперорганизован. С самого детства он являлся членом какой-нибудь организации – пионерской, комсомольской, партийной, профсоюзной и т. д. Причём все эти организации имели не органический, а механический характер, поскольку власть, сознательно или бессознательно, делала и делает всё, чтобы не допустить никакого органического объединения людей. Поэтому чувство одиночества для большинства людей – самое мучительное. Жизнь всегда публична, всегда открыта, всегда на собрании, на демонстрации, на субботнике, на выборах. И в то же время любой российский человек в душе анархист. Вырваться из-под опеки власти, организации и погулять вволю – затаённая мечта многих людей. Отсюда бессмысленный и беспощадный русский бунт, бесконечные восстания, стачки, демонстрации. Ст*о*ит власти только чуть-чуть отпустить поводья, и стихия анархии вырывается наружу: будь то «соляной бунт», восстание в колымских лагерях или события в Москве в октябре 1993 года во время штурма здания, где проходили заседания Верховного совета.

Одиночество, в котором только и рождаются оригинальные дела, мысли, становится возможным творчество, кажется людям чем-то смутным, пугающим и недостижимым. Поэтому философия, культивирующая одиночество, всегда раздражает общество, общественность, власть да и каждого человека, который чувствует вызов своей совести и не может на него адекватно ответить.

> «Ах, – я замечаю, – вы не знаете, что такое одиночество. Где существовали могущественные общества, правительства, религии, общественные мнения, – словом, где была какого-либо рода тирания, там она ненавидела одинокого философа, ибо философия открывает человеку убежище, куда не может проникнуть никакая тирания, пещеру внутренней жизни, лабиринт сердца; и это досадно тиранам».[8]

2. Философия учит «неучастию». Не надо участвовать в тех делах, в которых от тебя ничего не зависит, в которых ты только статист, направляемый умелой рукой режиссёра. Конечно, трудно следовать советам Л. Толстого: «Не служите государству, не служите в армии, полиции, в таможне, не платите налогов» и т. д. Да, наверное, это и невозможно. Можно ли, например, участвовать в избирательных кампаниях, если запрещены референдумы, если депутаты выдвигаются только партиями, если есть закон, ликвидирующий необходимый минимум пришедших на выборы? В конце концов, политика неучастия привела к тому, что в Индии рухнул колониальный режим. Большое значение в освобождении человека

---

[8] Ницше, указ. соч., с. 20.

имеет и внутреннее неучастие. Не участвовать внутренне – уже быть на пути к свободе: не участвовать во лжи, не участвовать в ограблении природы, не участвовать в гонке потребления и т. д.

Неучаствующие – это самая страшная сила для любого тоталитарного (или стремящегося стать таковым) государства. Те, кто участвуют, всегда делают это за что-то: за должность, привилегии, паёк. Неучаствующим не нужно ничего, их не купить, не запугать, они к государству относятся как к трамваю, который нужно обходить сзади.

3. Философия необходима в той мере, в какой она культивирует чувство вины. В тоталитарном обществе вина тотальна. Любой человек, виновен он на деле или нет, должен опасаться наказания. Все люди делятся на подозреваемых и обвиняемых. Суд провоцирует идущее из самых недр полное раскаяние. Только из полного раскаяния можно вернуться к любви – к государству, к Большому Брату. Отсюда высокий статус собственного признания вины, которого добивались любыми средствами. Вина первична. Отсюда огромное количество сфальсифицированных дел. Различие между фиктивным и реальным преступлением становится несущественным. Как следствие, сама вина оказывается фиктивной. В постсоветском пространстве это поразительным образом порождает стремительно растущее количество бессовестности и безнаказанности.

Внутри тоталитаризма все оказываются уравнены в изначальной виновности, все одинаково виноваты. И эта вина не может быть измерена. И именно поэтому после падения тоталитаризма все оказались невиновными. И современный человек совершенно искренне не понимает, почему он должен в чём-то каяться. Провозглашённая в начале перестройки формула «покаяния» оказалась повисшей в воздухе. Кому вменить преступления сталинского режима? Кого сделать объектом обвинения? Несколько месяцев заседал Конституционный суд, но так и не решился в чём-либо обвинить КПСС. И, видимо, больше никогда действия этой партии не станут предметом судебного разбирательства.

Нет покаяния – значит, советская эпоха ещё не изжита, её опыт не осознан. И, следовательно, всё может повториться снова. Несмотря на «капиталистические» завоевания, массу собственников, нарождающийся средний класс.

4. Философия необходима как критика языка. За годы советской власти были уничтожены два главных носителя культуры: дворянство и крестьянство – два класса, органически выраставшие из природы и истории страны. Всё последующее население – результат механического перемешивания людей, вырванных из среды естественного обитания, оказавшихся без роду и племени, без религии, без могил предков. Вместе с этими двумя классами был подорван в своей основе язык. Народ в массе своей говорит на тоталитарном языке, языке «обворованном», мёртвом, способном породить только мертвечину. Семьдесят лет возводили социалистический Вавилон и добились вавилонского смешения языков – обиходного языка с «феней» и подростковым сленгом, художественного – с чи-

новно-заседательским. А за этой пестротой и смешением – наш фирменный уклад сознания, проутюженный пропагандой.

Слова сегодня утратили достоверность и энергию. На основе естественного языка идеология с неизбежностью создаёт сильно сокращённую версию-манипулятор, словесное орудие, пригодное для употребления на всех уровнях языковой компетенции. С одинаковым успехом можно действовать как на уровне политического лозунга-заклинания, граничащего с бытовым трюизмом, так и на уровне «науки» (категория «научного мировоззрения», «научной обоснованности» каждого политического или хозяйственного решения); его цель – позволить носителю языка перепрыгнуть пропасть, отделяющую (реальное) знание от (символической) убеждённости. Сколько бы некоторые люди ни говорили о себе, что они-де сохраняют «внутреннюю дистанцию» по отношению к внешним ритуалам «тоталитарной» идеологии, всё-таки они следуют этим ритуалам и таким образом цинично воспроизводят эту идеологию.[9]

Тоталитарный государственный язык заслоняет реальность, которая преломляется сквозь призму искусственных, сконструированных, категорий. Настолько сильно заслоняет, что слова сливаются с реальностью, заменяют её. Этими словами невозможно выразить освободительные проекты или новые идеи.

Человек живёт в концентрационном лагере языка. Возникает неустранимая иллюзия, что опыт постижения языка и есть опыт, в котором нам предстаёт сама реальность. Индивид готов отдать жизнь за слова, которые на самом деле ничего не означают. И только философия может разоблачить эти симулякры, идеологические метанарративы, только она может вывести из состояния гипноза, осуществляемого умелыми политтехнологами.

Язык тоталитарен и в той мере, в какой он является бесстрастным языком. Невозможен бесстрастный язык в литературе, но точно так же он недопустим в философии. Страсть философии в том, что она призывает людей, не знающих ни одиночества, ни чувства вины, живущих в мире симулякров и привидений, проснуться, оторваться от этой жизни, прийти в отчаяние и через это отчаяние осознать себя единственной, неповторимой и самобытной личностью.

> «Сколько погубленных существований из-за мысли, которая является блаженнейшей из блаженств! Увы, сколькие развлекаются или же развлекают толпы чем угодно, кроме того, что действительно важно! Скольких увлекают расточать свои силы на подмостках жизни и не вспоминая об этом блаженстве! Их гонят стадами ... и обманывают всех скопом, вместо того чтобы рассеять эти толпы, отделить каждого индивида, чтобы он занялся наконец достижением высшей цели, единственной цели, ради которой стоит жить, которой можно питать всю вечную жизнь».[10]

---

[9] См.: Гуссейнов Г. *Советские идеологемы в русском дискурсе 1990-х*. М., 2004. С. 14.

[10] Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. *Страх и трепет*. М., 1993. С. 266.

ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОЙ УКРАИНЕ: МЕЖДУ «СОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФИЕЙ» И НЕЗАВИСИМЫМИ СООБЩЕСТВАМИ УЧЁНЫХ

Вахтанг Кебуладзе[1]

Abstract

This paper is based on the survey of the opinions of the participants of some informal groups of the Ukrainian philosophers. All of them work at the most influential national universities and research unites.

In the Post-Soviet Ukraine the stagnation of the official academic structures gives rise to the emergence of informal groups of scholars with common research interests. To a great extent the progress of the humanities in contemporary Ukraine is determined by the activity of such informal groups that do not oppose themselves to the official system, but try to interact with it. They tend to democratize the academic system and approximate it to the international academic standards.

Keywords: civil society, humanities, informal group of scholars, university.

Типология «советских философов»

Беда современной украинской философии, если вообще можно говорить об «украинской философии», заключается в том, что она до сих пор находится под разлагающим влиянием философии советской, которая на самом деле никогда философией и не являлась. Во всяком случае, не являлась именно настолько, насколько она была советской. Можно выделить несколько типов «советских философов»:

1) компилятор-приспособленец;

2) идеолог-функционер;

3) правоверный марксист;

4) «западный профессор», скрывающийся под маской советского марксизма;

5) маргинал-диссидент, носитель какой-либо автохтонной идеи (например идеи русского пути или украинской национальной идеи).

Учитывая, что эти типы, как любые идеальные типы, никогда не встречались и не встречаются в действительности

---

[1] Вахтанг Кебуладзе – кандидат философских наук, доцент кафедры философии философского факультета Киевского национального университета имени Тараса Шевченко, сопредседатель Украинского феноменологического общества (г. Киев, Украина).

в абсолютной чистоте, попытаемся проанализировать каждый из них и его значение в сегодняшней украинской философии.

Начнём с конца. *Маргинал-диссидент* – это, в общем-то, и не философ в строгом смысле слова, ибо философия предполагает открытый дискурс, способность принять аргументацию оппонента. Этот же тип, ввиду изначальной изоляции от академической среды и болезненного самолюбия, свойственного маргиналам, герметично замкнут в рамках своего учения, в котором все фундаментальные вопросы уже поставлены и получены не менее фундаментальные ответы. Мы обязаны этим горе-философам всевозможными видами интоксикации сознания в форме различных теософий, антропософий, паранаучных концепций паранормальных состояний сознания и т. п. Этот тип был особенно опасен в первые годы после распада Советского Союза, когда возникло повальное увлечение русской религиозной философией во всех, в том числе и нефилософских, проявлениях, а также мистическими учениями всех возможных и невозможных видов.

Далее идёт *«западный профессор»*, который наконец смог сбросить марксистскую личину. Диалог с западными коллегами, маскировавшийся в советские времена под критику буржуазной философии, теперь можно вести в открытую. И здесь возникают две серьёзные проблемы. *Во-первых*, большинству из «наших», лишившихся идеологической казуистики, оказалось нечего сказать «ихним». При этом я должен признаться, что мне очень повезло, и среди моих учителей были люди, которым действительно было и есть чт*о* сказать. А вообще, в этом отношении в наиболее выгодном положении, по-видимому, находятся представители наименее идеологизированных философских дисциплин, таких как история философии, логика, методология научного познания. *Во-вторых*, для того чтобы вести равноправный диалог с чужой традицией, нужно иметь свою. Если у русских коллег здесь есть на что опереться, то у нас, кроме Григория Сковороды, практически никого и нет. Или же остаётся уповать опять-таки на свой специфический вариант марксизма. Но здесь мы уже переходим к следующему типу советского, или постсоветского, философа.

Правоверный марксист – тип, встречающийся довольно редко. Советский марксизм в чистом виде представлял собой умопомрачительный коктейль из философии с претензией на строгую научность, мистики и шизофрении. Опьянённый этим квазиинтеллектуальным пойлом по всем признакам очень похож на диссидента-маргинала, за исключением своей не маргинальной, а главенствующей позиции в официальной советской философии. Во всём же остальном – та же герметичная замкнутость, некритичность и фанатизм. Не зря ведь Николай Бердяев усматривал генетическую связь между оголтелым православием и русским коммунизмом. Этот тип как нечто экстравагантное и поныне вызывает хотя уже и ослабевший интерес на Западе. Его популярность падает вместе с популярностью матрёшек,

балалаек и советской военной и государственной символики. В Украине встречается всё реже и, по-видимому, явной опасности не представляет. Хотя возрастающее увлечение молодого поколения украинских интеллектуалов левыми идеями может вновь возродить эту угрозу.

Идеолог-функционер – тип, в котором синтезированы и воплощены два наиболее антифилософских и при этом наиболее ярких аспекта советского марксизма: идеологичность и функциональность. Лидеры советского тоталитаризма рассматривали философию как сложный идеологический механизм манипулирования общественным сознанием. Философия марксистов постепенно превратилась в функцию партии коммунистов, т. е. в одно из проявлений её функционирования. При этом для поддержания высокого социального имиджа в рамках марксистской философии был сочинён миф о её научности. Идеологический потенциал советской философии активно используется и сейчас. Это станет очевидным, если обратить внимание на то, как много философов работают сегодня в сфере экономической и политической рекламы. Функционеры же в науке, как и в любой другой сфере общественной деятельности, были и всегда будут. Всё отличие нормальной науки от идеологической служанки тоталитарного режима состоит в том, что те, кто во второй являются государственными надсмотрщиками, следящими за «чистотой линии», в первой играют роль менеджеров научного предприятия.

Компилятор-приспособленец – это вообще не философ, не учёный и даже не интеллектуал. Этот тип наиболее ярко характеризует анекдот из советского прошлого, рассказанный мне одним из моих учителей: «Преподавателя философии обвиняют в непрофессионализме, на что он возмущённо отвечает: “Да у меня мешок конспектов!”». И это ещё хорошо, если речь идёт о конспектах первоисточников. Чаще всего из года в год ассистент, доцент, а затем и профессор читал курс по одному зазубренному наизусть учебнику. Для этого типа псевдофилософов, как и для философов-идеологов и философов-функционеров, чрезвычайно важным было постоянное поддержание высокого социального статуса философии. Этот статус их защищал и делал недоступными для критики. Если в советские времена такой статус философия имела благодаря своей идеологической функции, то в постсоветской действительности защитить философов от нападок со стороны общественного мнения может, с точки зрения этих паразитирующих на философии существ, только лишь постоянная акцентуация её научности. Ведь наука в нашем пусть и не совсем, но всё же европейском обществе является достаточно уважаемой сферой применения человеческих сил.

Теперь я попытаюсь извлечь из описаний всех вышеуказанных типов некоторые ключевые и константные моменты, с тем чтобы состряпать формулу, с помощью которой можно диагностировать сегодняшнее положение дел в отечественной философии.

1. Научность как гарант высокого социального статуса философии для компиляторов-приспособленцев и идеологов-функционеров.

2. Мифологизация научности марксистской философии правоверными марксистами.

3. Стремление к западному образцу научности профессоров-западников.

4. Пара- или даже антинаучность маргиналов-диссидентов.

Нетрудно заметить, что для характеристики всех типов ключевым словом является научность (или антинаучность). Таким образом, универсальная формула, описывающая современную философскую ситуацию в Украине, принимает следующий вид: *стремление к научности на фоне антинаучности национальной традиции*. Теперь осталось лишь разобраться в том, о какой научности здесь идёт речь. Мне думается, что в данном случае более уместно употреблять термин *наукообразность*, а не научность.

Проблема наукообразности философии

Миф о научности, или, в соответствии с предложенным мной вариантом, наукообразности философии, по всей видимости, имплантирован в марксизм при попытке создания марксистской онтологии. Здесь практически без изменений переформулируется в марксистских терминах позитивистская концепция построения системы научного знания Огюста Конта. В соответствии с этой концепцией учение об обществе, или социология, занимает своё место в ряду других позитивных наук, таких как физика, химия и биология. Поначалу Конт даже употреблял вместо понятия «социология» термин «социальная физика». И хотя социология по своей сложности и значимости занимает, по Конту, главенствующее место среди других наук, она всё-таки строится по тем же самым принципам, что и естественные науки. Аналогично этому в марксизме мы встречаем учение об уровнях движения материи, начиная с низшего – механического – и заканчивая высшим – социальным. Таким образом, научность, или наукообразность, в марксистской философии, которая является в первую очередь социальной философией, понимается точно так же, как научность естественных наук. При этом не принимается во внимание, что социальная реальность, которая является предметной сферой исследования социальных наук, и человеческая реальность вообще, которую призваны изучать науки гуманитарные, принципиально отличаются от того среза реальности, который мы называем природой и который изучают естественный науки.

Частным последствием такой позиции является, кстати, отождествление такой философской дисциплины, как теория познания, с методологией научного познания. Это обусловлено ещё и отмеченным преимуществом этой сферы философского знания ввиду наименьшей идеологизированности в советские времена. На

самом деле, философия в качестве эпистемологии занимается феноменом знания вообще, а не только феноменом научного знания. В сферу философского рассмотрения попадает и повседневное знание, и знание научное, и само философское знание о знании в виде вопроса о возможности и пределах рефлексивности знания. Содержание систематических исследований конкретных наук играет для философа такую же роль, как и содержание случайно обретаемых знаний в повседневном мире. Не следует расценивать это как призыв к обскурантизму. Философ может и должен интересоваться достижениями других наук. Это не означает, однако, что он не может философски осмысливать феномен знания, не ведая о последних достижениях физики или астрономии. Ведь не менее важным для философа может оказаться то, что соседский мальчик сегодня в первый раз в жизни осознал конечность своего существования, а художник за стеной в случайном сочетании красок открыл новый оттенок. А ведь обо всём этом философ может так никогда и не узнать.

В современной украинской философии и философском образовании симуляция научности имеет по меньшей мере два важных аспекта: эпистемологический и социально-политический.

Когда я говорю об *эпистемологическом аспекте* симуляции научности, или стремления к наукообразности, в философии и философском образовании, я имею в виду обусловленность этого стремления такой ошибочной эпистемологической установкой, как психологизм. Можно утверждать, что в современной философии психологизм приобретает отчётливые черты во времена развития наук в эпоху Возрождения и в начале Нового времени. Эпистемологический психологизм заключается в смешении двух фундаментальных вопросов о природе знания – о происхождении знания и об обосновании знания. Специфическое философское вопрошание – это вопрошание об обосновании знания. Это не означает, что проблема происхождения и приобретения знания не может стать предметом философского рассмотрения. Но изначально эпистемология как философская дисциплина сконцентрирована на самом знании, а не на способах его получения. Психологизм подменят вопрос об обосновании знания вопросом о его происхождении. Этот психологизм и практикуют те, кто превращает такую фундаментальную теоретическую философскую дисциплину, как эпистемология, в теорию и методологию научного познания. Здесь происходит двойное искажение предмета эпистемологии. *Во-первых*, вместо самого знания в самом широком смысле этого слова эпистемологии навязывают в качестве предмета исследования методы познания, *во-вторых*, происходит сужение самого феномена знания до исключительно научного знания.

Социально-политический аспект симуляции научности философии особенно ярко заметен в тех изменениях, которые происходят в структуре высшего образования России. Как и в Украине, там много чего осталось от общего советского прошлого. Одним из

показательных элементов советской системы подготовки научных кадров был обязательный экзамен по философии для всех молодых учёных, которые стремились защитить кандидатские диссертации. Понятно, что в советские времена экзамен по философии означал экзамен по марксизму-ленинизму, то есть проверку на верность политической системе. Во многих постсоветских странах этот обязательный экзамен по философии сохранился. Но, конечно, теперь в его содержание входит большой объём материала из истории философии и современной философии, более-менее избавленный от марксистской окрашенности оценок и интерпретаций. Но со временем в России был поставлен вопрос об уместности такого экзамена для всех учёных. Руководителям философских институций удалось защитить цеховой интерес философов и сохранить этот экзамен, хотя и в несколько модифицированном виде, а именно: как экзамен по теории и методологии научного познания. На первый взгляд, такое решение должно было бы удовлетворить профессиональные интересы философов, поскольку означало обязательное присутствие хотя бы одной философской дисциплины в структуре профессиональной подготовки всех учёных. Но если взглянуть глубже, то становится заметным, что это решение влечёт за собой отдалённые последствия для структуры и содержания самого философского образования. Теперь преподаватель философии в первую очередь должен ориентироваться на связь (иногда весьма искусственно сконструированную) философии с иными, главным образом естественными, науками. Это означает пренебрежение к социально-критической функции философии. Тут, на мой взгляд, совпадают интересы новой российской власти и старой советской философской элиты, а точнее, осуществляется грязная махинация: власть разрешает философам оставаться на интеллектуальном Олимпе, но за это они должны отказаться от социальной критики. Надеюсь, что такая схема не сработает в Украине и философия не начнёт превращаться в методологию научного познания, а философское образование – в непонятное и даже лишнее дополнение к изучению естественных наук.

Хотя, учитывая современную интеллектуальную и социально-политическую ситуацию в нашей стране, можно отметить, что нам скорее следует опасаться другого сценария развития украинской философии и философского образования, а именно: вытеснения настоящей философии на периферию социального пространства и доминирования форм философствования, приспособленных к весьма примитивному социально-политическому дискурсу. Ведь ещё одна составляющая часть советского наследия – это низкий интеллектуальный уровень акторов социально-политической сцены: политиков, чиновников, общественных деятелей, журналистов и т. п. Философское образование в такой ситуации зачастую превращается в подготовку к успешному участию в таком примитивном дискурсе. Лечебным средством против этого могла бы стать связь современных практик философствования и философского образо-

вания. Но здесь мы возвращаемся к уже отмеченной проблеме – отсутствию традиции украинской философии.

Официальные академические структуры и независимые сообщества учёных

В современной Украине важнейшая тенденция в развитии социогуманитарного знания заключается в том, что основными участниками этого процесса являются неправительственные организации, сообщества учёных, которые объединяются не на основании институциональной принадлежности, а в соответствии с собственными исследовательскими интересами. Но при этом такие образования находят пути коммуникации с официальными научными институтами: университетами, Национальной академией наук и т. д. Возможность такой коммуникации со стороны официальных структур обусловлена некоторой степенью интеллектуальной свободы в Институте философии Национальной академии наук Украины имени Григория Сковороды, существовавшей ещё в советские годы, а также трансформацией философского образования, инициированной в 1990-е кафедрой философии философского факультета Киевского национального университета имени Тараса Шевченко. В результате указанной трансформации традиционные курсы советского марксизма были вытеснены курсами, которые дают представление о структуре философского знания и репрезентируют основные направления развития современной философии. Это такие курсы, как онтология и метафизика, теория познания, социальная философия, философия истории, философия культуры, политическая философия, философия экономики, философия хозяйства, философия права, философская антропология, феноменология, философская герменевтика. Большинство вновь созданных философских факультетов страны позаимствовали новую структуру преподавания философских курсов.

Важную роль в формировании современного философского дискурса в Украине сыграла также кафедра философии и религиоведения воссозданной в 1991 году Киево-Могилянской академии. На этой кафедре не только проводились серьёзные исследования истории академической философии на разных этапах её развития, но и реализовывались проекты, в рамках которых предпринимались попытки осмысления роли и места философского образования в истории Украины и в современной культурной ситуации в нашей стране. Одним из последних результатов реализации таких проектов явилась коллективная монография сотрудников кафедры *Философское образование в Украине: история и современность* [*Філософська освіта в Україні*, 2011].

С другой стороны, инертность официальных академических структур привела к возникновению неформальных объединений учёных. В украинском философском мире достаточно активно действует целый ряд таких неформальных организаций. В первую

очередь следует назвать Украинский философский фонд, в состав которого входят Кантовское общество в Украине, Общество русской философии, Украинский союз исследователей модерной философии (Паскалевское общество), Украинское феноменологическое общество, Философско-антропологическое отделение Украинского философского фонда. Кроме того, активно действуют научно-просветительская организация «Одесская гуманитарная традиция», харьковский философский семинар «Койнония», в рамках которого с 2011 года издаётся журнал с тем же названием.

Кстати, философские и научные журналы и ежегодники также воплощают тенденцию самоорганизации украинских интеллектуалов. В этой связи следует упомянуть винницкий журнал *Sententiae*, отражающий работу «Союза исследователей модерной философии», одесскую *Доксу*, издаваемую усилиями участников общества «Одесская гуманитарная традиция», а также издания Кантовского и Феноменологического обществ.

Рассмотрим подробнее некоторые из указанных выше интеллектуальных инициатив.

Украинский философский фонд основан в 1994 году. В его рамках создано большинство упомянутых выше научных сообществ. В период с 1998 по 2001 Украинский философский фонд провёл *четыре* международные философские летние школы:

1) «Политическая философия и современность»;

2) «Философия права для открытого общества»;

3) «Современная социальная философия: дебаты между либерализмом и консерватизмом»;

4) «Глобальные трансформации современного мира».

Под эгидой фонда проведено большое количество научных конференций, семинаров и коллоквиумов. Особым направлением деятельности фонда является поддержка издания переводов классической и современной зарубежной философской литературы на украинский язык.

Несколько лет назад создан официальный сайт этой организации *www.philosophy.ua*, где можно узнать не только про деятельность фонда и входящих в него организаций, но и об отдельных украинских философах, ознакомиться с их интеллектуальной биографией и основными произведениями. На сайте также представлены некоторые наиболее интересные переводы философской литературы с иностранных языков, украинская философская периодика, информация о наиболее интересных интеллектуальных событиях, а также презентации главных философских факультетов страны. В 2010 году Украинский философский фонд совместно с Институтом философии и Социологическим центром имени Н.В. Паниной при поддержке фонда «Возрождение» учредил премии для философов Украины в следующих номинациях:

– лучшая философская монография последнего десятилетия;

– наиболее новаторская философская концепция, изложенная в научных публикациях;

– лучший редакционно-издательский проект в области философии;

– лучшая опубликованная работа молодого исследователя (до 35 лет) в области философии.

Кантовское общество в Украине создано в 1998 году. С тех пор оно провело несколько научных конференций, посвящённых рассмотрению различных аспектов философии Канта, а также её влияния на развитие классической и современной немецкой философии: «Метафизика и антропология», «Кантовское обоснование практической философии и современность», «Метафизика и политика: Кант, Арендт, Йонас», «Понятие истины в философии Канта и в современной эпистемологии», «Разум и самоаффектация», «Трансцендентализм *vs* эмпиризм», «Мораль и нравственность: Кант, Гегель, современность». Все эти конференции проходили при поддержке философского факультета Киевского национального университета имени Тараса Шевченко.

В 2003 Кантовское общество в Украине вместе с Австрийским залом Центральной научной библиотеки имени Вернадского провели Международный симпозиум по случаю 100-летнего юбилея со дня рождения Карла Поппера. Во всех перечисленных научных мероприятиях, кроме украинских исследователей философии Канта, принимали участие философы из Австрии, Беларуси, Ватикана, Германии, России, США, Швейцарии. Материалы конференций опубликованы в отдельном сборнике *Кантовские студии*, а также в журнале *Философская мысль*.

Украинское феноменологическое общество, основанное в 1998, за время своего существования провело ряд феноменологических конференций, в работе которых принимали участие как украинские феноменологи, так и гости из Беларуси, Ватикана, Германии, Польши, России. На основе материалов этих конференций издано шесть сборников работ по феноменологии: *Феноменология и гуманитарное знание*, *Феноменология и философский метод*, *Феноменология: рецепция в Восточной Европе*, *Феноменология и практическая философия*, *Феноменология и искусство*, *Феноменология и религия*. В организации конференции «Феноменология и религия», кроме Украинского феноменологического общества и философского факультета Киевского национального университета, принимали участие Молодёжная ассоциация религиоведов, Центр межкультурной коммуникации Национального университета «Киево-Могилянская академия», Молодёжная общественная организация «Молодёжный гуманитарный центр», Институт философского образования Национального педагогического университета имени М.П. Драгоманова, Институт религиозных наук св. Фомы Аквинского в Киеве. Таким образом, можно утверждать, что это научное событие стало возможным благодаря эффективному сотрудничеству общественных организаций и государственных научных и образовательных институций. Наиболее интересные материалы конференций «Феноменология и культура», «Феноменология и

политика» и «Феноменология и марксизм» изданы в *первом* номере журнала *Философская мысль* за 2009 год.

В рамках работы международной конференции «Феноменология и культура», которая проходила в 2004-м, проведена презентация украинского перевода книги современного немецкого феноменолога Бернхарда Вальденфельса *Топография чужого*, на которой сам автор книги представил свою концепцию респонзивной феноменологии. Украинское феноменологическое общество является членом международной «Организации феноменологических организаций» (*Organization of Phenomenological Organizations*). Члены Украинского феноменологического общества принимают участие в международных феноменологических конференциях, которые проходят под эгидой этой, а также других научных организаций в Австрии, Беларуси, Германии, Испании, Литве, Польше, России, Румынии, Словении, Чехии. Научные статьи украинских феноменологов опубликованы в научных журналах Австрии, Беларуси, Германии, Польши, России, Румынии.

«Одесская гуманитарная традиция» – научно-просветительское общество, созданное в 1996 на основе межвузовского научного семинара по герменевтике, который проходит с середины 1980-х на базе кафедры философии и гуманитарных наук Одесской государственной музыкальной академии. В результате работы семинара изданы *десять* выпусков сборника научных работ по философии и филологии *Докса*, в которых опубликованы работы украинских и зарубежных учёных, а также книга *Герменеус. Труды семинара по герменевтике*. В рамках ежегодного городского фестиваля «Юморина» *Одесская гуманитарная традиция* проводит междисциплинарную научно-теоретическую конференцию «О природе смеха». На основе материалов работы этой конференции издано три сборника статей с аналогичным названием. Кроме того, при поддержке фонда «Возрождение» организация провела ряд семинаров и философских школ для студентов, аспирантов и молодых преподавателей: трёхдневную «Кантовскую школу» (1999), трёхдневный научно-образовательный семинар «Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля» (2001), шестидневный международный научно-образовательный семинар «Интерсубъективность, коммуникация, язык: проблемы современной гуманитаристики» (2004), трёхдневный всеукраинский научно-образовательный семинар «Стратегии интерпретации текста: методы и границы их применения. *Нос* Н.В. Гоголя» (2006).

Союз исследователей модерной философии (Паскалевское общество) создан при Украинском философском фонде представителями кафедры философии Винницкого государственного технического университета и издательства «Поль-Рояль» в 1999 после конференции «Плюрализм рациональности в философии модерна: феномен Паскаля». До этого Паскалевское общество представляло собой небольшую группу учёных, которая с 1993 по 1997 работала над трёхтомником философских и теологических произ-

ведений Паскаля, опубликованным в издательстве «Поль-Рояль». С 2000 года Союз издаёт журнал *Sententiae*, специализирующийся на историко-философской и философско-теологической проблематике. Кроме того, члены Союза принимают активное участие в работе над украинским изданием *Европейского словаря философий* [Кассен, 2009] и над подготовкой издания на украинском языке полного собрания философских произведений Декарта.

Международный семинар «Койнония» начал свою работу в 2007 при философском факультете Харьковского национального университета имени В.Н. Каразина в тесном сотрудничестве с Центром святого Климента «Общение и диалог культур» и Центром европейских гуманитарных исследований Национального университета «Киево-Могилянская академия». Основная тематика семинара – философия Другого и богословие общения. В 2010 на основании материалов семинара начал выходить журнал *Койнония* в качестве специальных выпусков *Вестника* Харьковского национального университета имени В.Н. Каразина. На сегодняшний день опубликовано уже два номера журнала. Второй номер журнала открывают материалы «Коллоквиума по вопросам культурных трансформаций и культурной политики», который проводился 28–30 марта 2011 в рамках работы семинара «Койнония». Открывал коллоквиум своим докладом о современной ситуации в гуманитарных науках известный немецко-американский учёный Ханс Ульрих Гумбрехт. В работе коллоквиума приняли участие не только философы, искусствоведы, богословы и религиоведы, но также галеристы и кураторы арт-проектов, художники, театральные режиссёры и другие непосредственные участники культурных процессов в Украине.

На основании этого короткого обозрения можно сделать вывод, что *развитие современной философской мысли в Украине связано с деятельностью неформальных объединений учёных, которые не противопоставляют себя официальной системе, а пытаются взаимодействовать с ней и влиять на её демократизацию, содействуя трансформации в направлении мировых стандартов организации научной жизни*. Поэтому в исследовании трансформации социальных и гуманитарных наук в Украине мы обратились с вопросами к представителям неформальных организаций, которые одновременно являются сотрудниками государственных образовательных и научно-исследовательских институций.[2]

[2] В качестве участников опроса выступили: ***Нелли Иванова-Георгиевская*** – старший преподаватель философии и основ общегуманитарного знания Одесского национального университета им. И.И. Мечникова, член правления Философско-гуманитарного общества «Одесская гуманитарная традиция» (г. Одесса); ***Виктор Левченко*** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и методологии науки Одесского национального политехнического университета, председатель правления Философско-гуманитарного общества «Одесская гуманитарная традиция» (г. Одесса); ***Михаил Минаков*** – доктор философских наук, доцент кафедры философии и религиоведения Национального университета (НУ) «Киево-Могилянская академия»,

В результате этого опроса удалось выявить некоторые важнейшие, по мнению респондентов, тенденции в развитии философских исследований и философского образования в постсоветской Украине. Главными позитивными факторами этого развития большинство опрошенных специалистов признали:

– освобождение от идеологического давления, что наиболее ярко выразилось в отмене цензуры в научных изданиях;

– формирование альтернативных форм научной коммуникации (философские школы, конференции и семинары, проводимые неформальными организациями учёных при поддержке зарубежных благотворительных фондов);

– активную переводческую деятельность, следствием которой явилось формирование украинской терминологии не только марксисткой философии, но и всех остальных направлений современной философской мысли.

Создание новых философских факультетов как фактор развития философии отметили лишь несколько респондентов. При этом некоторые из них весьма критично оценили роль этих новых институций в развитии философского образования и философских исследований в современной Украине.

Интересным моментом, который выявил опрос, явилось то, что лишь несколько респондентов однозначно позиционируют себя как представителей одного из современных направлений философии. Так, например, Александр Тимохин называет феноменологию в качестве наиболее близкой ему исследовательской стратегии, а Виктор Левченко и Нелли Иванова-Георгиевская отмечают, что «в философско-гуманитарном обществе "Одесская гуманитарная традиция" представлены различные философские направления. Мы обращаемся к разным методологиям и стратегиям гуманитарного исследования, формируя широкую панораму познания». При этом

научный секретарь Кантовского общества в Украине (г. Киев); ***Алексей Паныч*** – доктор философских наук, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Европейского центра гуманитарных исследований НУ «Киево-Могилянская академия» (г. Донецк, г. Киев); ***Сергей Пролеев*** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии НАН Украины имени Григория Сковороды, президент Украинского философского фонда (г. Киев); ***Александр Тимохин*** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, проректор по учебной работе Таврического университета им. В.И. Вернадского, заместитель директора общественной организации «Институт социальной антропологии» (г. Симферополь); ***Марина Ткачук*** – доктор философских наук, заведующая кафедрой философии и религиоведения НУ «Киево-Могилянская академия» (г. Киев); ***Олег Хома*** – доктор философских наук, заведующий кафедрой философии Винницкого национального технического университета, председатель Союза исследователей модерной философии (*Паскалевское общество*), директор Межуниверситетского центра историко-философских исследований «*Renatus*» Винницкого национального технического университета (г. Винница). Опрос проводился в письменной форме через журнал *Філософська думка*.

они называют такие направления, как феноменология, герменевтика, биографистика, философская антропология, постструктурализм. Но, будучи знакомым с работой «Одесской гуманитарной традиции», я могу утверждать, что феноменология, герменевтика, философская антропология и постструктурализм являются здесь в первую очередь предметом историко-философского исследования. Биографистика же сама может рассматриваться как один из методов истории философии. Таким образом, историко-философские исследования составляют основную часть работы этого научного сообщества. Большинство же опрошенных однозначно определяют себя как историков философии.

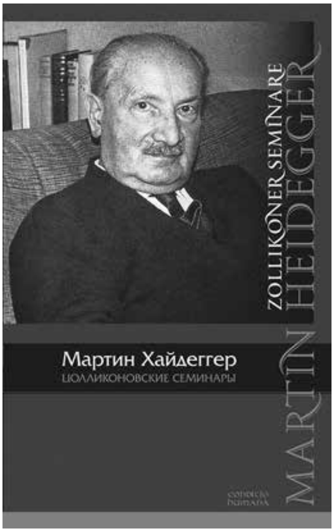


ВЛАДИМИР ФУРС
СОЧИНЕНИЯ.
В ДВУХ ТОМАХ

Сост. В. Фурс, Л. Малевич,
О. Шпарага. Вильнюс: ЕГУ, 2012.
(Т. 1: 434 с., ил.),
(Т. 2: 526 с.)
ISBN 978-9955-773-54-2
ISBN 978-9955-773-55-9

В собрание сочинений Владимира Фурса (1963–2009) вошли практически все ранее публиковавшиеся статьи и книги философа – от 1980-х до первого десятилетия XXI века. Тексты расположены в хронологическом порядке (начиная с более поздних и заканчивая ранними) и предваряются предисловием, позволяющим получить представление о генезисе и важнейших идеях философии В. Фурса. Собрание сочинений даёт возможность познакомиться с творчеством яркого белорусского философа – к сожалению, рано ушедшего от нас – и на его примере получить картину трансформаций философского знания в Беларуси последнего тридцатилетия.

Первый том составили произведения первого десятилетия XXI века, второй том включает более ранние тексты философа (вторая половина 1980-х – начало 2000-х годов). Издание адресовано всем интересующимся современной философией и социальной теорией, а также проблемами становления социогуманитарного знания на постсоветском пространстве.



МАРТИН ХАЙДЕГГЕР
ЦОЛЛИКОНОВСКИЕ СЕМИНАРЫ

Пер. с нем. яз. И. Глуховой.
Науч. редактор перевода
Т. Щитцова
Вильнюс: ЕГУ, 2012. 406 с.
(Conditio humana)
ISBN 978-9955-773-58-0 (ЕГУ)
ISBN-10 3-465-03459-7
ISBN-13 978-3-465-03459-9

В книге представлены материалы, касающиеся длительных профессиональных и дружеских отношений всемирно известного немецкого философа Мартина Хайдеггера (1889–1976) и швейцарского психиатра Медарда Босса (1903–1990). Первую часть книги составляют протоколы *семинаров*, которые Хайдеггер – по приглашению Босса – на протяжении нескольких лет проводил для психиатров в Цолликоне. Вторая часть содержит застенографированные *беседы* между Хайдеггером и Боссом; третья – выдержки из *писем*, которые начиная с 1947 года были адресованы Хайдеггером другу-психиатру. Главным предметом обсуждения в книге являются философские основания психологии и психотерапии, и прежде всего вопрос о том, какое понимание человека лежит (и должно лежать) в основании терапевтической деятельности.

Книга адресована философам, психологам, психиатрам, а также всем, кто интересуется критикой объективирующего мышления в медицине.

Философско-культурологический журнал *ТОПОС* объявляет конкурс научно-исследовательских работ

для студентов старших (IV–V) курсов и выпускников белорусских вузов
по социогуманитарным специальностям

На рассмотрение принимаются работы в области истории философии, философской антропологии, социальной теории и культурной аналитики.
Объём представляемого на конкурс текста: 15 000–40 000 знаков.
Языки: белорусский, русский.

К конкурсу допускаются
граждане и резиденты Республики Беларусь, не имеющие учёной степени кандидата наук в области философии/культурологии, **не старше 27 лет**.

По итогам конкурса
– три лучшие работы будут опубликованы в журнале *ТОПОС*;
– **победители конкурса получат бесплатную двухгодичную подписку на наш журнал;**
– автор лучшей работы получит специальный приз редколлегии *ТОПОСА*.

Порядок подачи работ на конкурс
Работы следует представлять в электронном виде (в форматах «doc» или «rtf»).
К тексту необходимо приложить:
– CV конкурсанта/конкурсантки;
– электронную (засканированную) копию паспортной страницы с указанием даты рождения;
– электронную копию документа о получаемом (студенческий билет) или полученном (диплом) высшем образовании.
Материалы должны быть присланы ***одним*** заархивированным ***файлом***, в названии которого следует указать ***фамилию*** участницы/участника конкурса. В качестве темы электронного письма следует указать ***«конкурс»***.

Срок представления работ: **до 1 октября 2012**.
Работы направлять по адресу: journal.topos@ehu.lt

По вопросам конкурса обращаться: journal.topos@ehu.lt

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

К рассмотрению принимаются оригинальные статьи (до 1 п.л.), рецензии (до 0,5 п.л.) и переводы (при наличии авторских прав). Материалы можно представлять на русском, белорусском, английском, немецком или французском языках.

Статьи должны сопровождаться краткой (до 250 слов) аннотацией на английском языке с указанием (на англ.) имени автора, названия и 5-7 ключевых слов. Материалы присылать в формате «doc» или «rtf». Ссылки и примечания оформляются в виде постраничных сносок. Примеры оформления цитат см. ниже. В сведениях об авторе просим указать: ученую степень и звание (если есть), институциональную принадлежность (место работы).

Материалы присылать по адресу: journal.topos@ehu.lt

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Contribution should be addressed to journal.topos@ehu.lt. It can be presented in English, French, Russian and Belarusian and should not exceed 40 000 characters for articles and 20 000 characters for reviews.

Contributions should be sent in .doc or .rtf format. Authors do the proofreading of their texts.

The author should include an abstract of the article of no more than 250 words as well as 5-7 keywords in English. Please attach also a short CV (grade, position, institution, e-mail). Notes should be indicated by consecutive superscript numbers using the automatic footnote feature in Word. (e.g. according to 3. Wiehl).

Citations and literature shuld be put down according to the rules applied in the examples listed below:

1. Toulmin S. *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago: The University of Chicago Press 1992, p. 31.
2. Held K. *Husserls These von der Europäisierung der Menschheit* // C. Jamme und O. Pöggeler (Hg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1989, S. 13–39.
3. Wiehl R. *Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode* // *Archiv für Begriffsgeschichte*, 10/45 (2003), S. 10–20.
4. Вальденфельс Б. *Феномен чужого и его следы в классической греческой философии* // *Топос*, 2 (2002), с. 4–21.
5. Хайдеггер М. *Бытие и время*, Пер. В.В. Бибихина, Москва: Ad Marginem 1997, с. 43.
6. Toulmin, op. cit., p. 32.
7. Ibid., p.15.
8. Хайдеггер, указ.соч., с. 54.
9. Там же, с. 78.